اصول فقه

امام شافعی رحمه الله

نصوص شرعی (قرآن و سنّت)

فتواهای اصحاب پیامبر اکرم



قیاس و اجتهاد.

تألیف:
ابوالوفا محمد بن عبدالکریم کانیمشکانی
معروف به معتمدی کردستانی



اصول فقه شافعی

تألیف:
ابوالوفا بن محمد بن عبدالکریم کانیمشکانی
معروف به معتمدی کردستانی

این اثر ناچیز را به مقام علمی پدرم مرحوم حاج شیخ محمد معتمد الاسلام طاب ثراه تقدیم می‌کنم.

معتمدی کردستانی کانیمشکانی، ابوالوفا، ۱۲۶۷
اصول فقه شافعی/ تألیف: ابوالوفا محمد بن عبدالکریم کانیمشکانی معروف به معتمد کردستانی. ـ سنندج انتشارات کردستان، ۱۳۸۳
۲۴۰ص.
ISBN: 964 - 7638 - 55 - 8 ۱۵۰۰۰ ریال.
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
چاپ سوم.
۱. اصول فقه شافعی. الف. عنوان.
BP۱۷۶/۸/م۶الف۶ ۲۹۷/۳۲۳
کتابخانه ملی ایران ۵۹۴۹ ـ ۸۳ م

❑ نام کتاب:	اصول فقه شافعی
❑ مؤلف:	ابوالوفا محمد بن عبدالکریم کانیمشکانی معروف به معتمد کردستانی
❑ نوبت چاپ:	اول ۱۳۸۳ (توسط انتشارات کردستان)
❑ تیراژ:	۲۰۰۰ جلد
❑ حروفچینی:	نامی
❑ ناشر:	انتشارات کردستان (با همکاری انتشارات غریقی)



انتشارات کردستان
سنندج، پاساژ عزتی ☎ ۲۲۶۵۳۸۲

شابک: ۸ـ ۵۵ـ ۶۵۴۶ـ ۹۶۴
ISBN: 964 - 7638 - 55 - 8
4000

بسم الله الرحمن الرحیم

تذکر و یادآوری

چون تألیفاتی که تاکنون در علم اصول فقه به نظر رسیده اغلب به زبان عربی و آن هم یا بسیار مختصر و فقط شامل قواعد و اصولی بدون ذکر ادله و برهان بود که خواننده را قانع و راضی نمی‌ساخت یا این که خیلی مفصل و حاوی استدلالات فِرَق و صاحبان مذاهب مختلف و گوناگونی بود که احاطه بر تمام آنها کار مشکلی به شمار می‌رفت از همین لحاظ پیوسته در این فکر بودم که اگر ممکن و میسر گردد مختصر به نسبت جامعی در این علم به زبان فارسی تألیف نموده و در ضمن سعی لازم به عمل آید عقاید و آرای مختلفی که در هر یک از مسایل آن ابزار شده اجمالا ذکر و مذهب مختار شافعی هم تصریح و شرح داده شده حتی الامکان به ذکر و بیان ادله نیز پرداخته شود. ولی اشتغال به خدمات رسمی و اداری سالیان درازی مانع از تعقیب این منظور گردید تا این که دوران استراحت و تقاعد از خدمت فرا رسید و با فراغتی که در این دوره حاصل شد به تصفح و مطالعه در کتابهای این علم شریف مشغول شدم یادداشتهایی برداشتم که بالاخره به صورت کتاب حاضر در آمد و اینك در دسترس علاقه‌مندان گذاشته می‌شود. از آنجا که افهام مطلب از طریق تمثیل آسان‌تر و بهتر در اذهان جایگیر می‌گردد به جای تطویل در شرح و بسط مطلب که غالبا اسباب خستگی و سرگردانی خواننده می‌شود به ذکر توضیحات موجز و مفیدی توأم با مثالهای روشن و آشکار اکتفا کرده مطمئن هستم این ترتیب در فهمانیدن مقصود به مراتب مؤثرتر و مفیدتر است. مثالهایی که ذکر شده تماما از مسایل فقه و مطالبی است که بطور اغلب مورد اختلاف شافعی با سایر مذاهب می‌باشد. آیات و احادیثی را که به منظور شواهد و دلایل ذکر شده حتی المقدور به فارسی ترجمه نموده و محل هر آیه را با ذکر شماره‌ی آن و تعیین سوره در ذیل صفحات

قید و یادداشت کردم تا اگر مطالعه‌کنندگان بخواهند غیر از معانی ظاهری آیات از رموز و دقایق آن نیز به تفصیل آگاه شوند آنها را به سهولت پیدا کرده به کتابهای تفسیر مراجعه نمایند و در مواردی که مطلب محتاج به توضیح بیشتر بوده است توضیحات مفید و مختصری در پایان صفحات داده شده است. علاوه بر اینها مقدم بر اصل کتاب مجملی از تاریخ ایجاد علم اصول فقه و اولین کتابی که در آن تألیف شده با تکامل تدریجی که پیموده تا به وضعیت فعلی رسیده است نگاشته و در اختیار خوانندگان گذاشته شد.

چون زبان فارسی از حیث تألیف در علم اصول فقه تا درجه‌ی فقیر و اقدامی که شده است به قول بعضی از فضلای معاصر یک امر تازه و مستحدثی می‌باشد از ارباب فضل و کمال توقع چنان است آن را به دیده‌ی رضا بنگرند نه با نظر عیب جویی. زیرا از قدیم گفته‌اند:

وَ عَینُ الرِّضا عَنْ کُلِّ عَیبٍ کَلیلَةٌ　　　وَ لِکنَّ عَینَ السُّخطِ تُبدی مَساوِیاً[1]

کتابهایی که در تألیف این مختصر مورد استفاده قرار گرفته و در واقع مبنی و مأخذ مطالب آن محسوب می‌گردد از این قرار است:

در لغت

۱ ـ قاموس المحیط فیروز آبادی؛

۲ ـ نهایه‌ی ابن‌اثیر؛

۳ ـ المنجد.

در تاریخ و رجال

۱ ـ الفهرست ابن ندیم؛

۲ ـ طبقات الفقهاء تألیف ابواسحاق شیرازی؛

۳ ـ مقدمه‌ی ابن خلدون؛

---

(۱) این شعر از عبدالله بن معاویه بن عبدالله جعفر بن علی بن ابی طالب است. که از فحول شعرای هاشمی بوده و درباره‌ی حسین ین عبدالله بن عباس گفته که پس از مدتی دوستی از هم دیگر قهر کرده‌اند دو شعر مقدم آن چنین است.

و ان حسینا شیئا ملفقا　　　فمحه التکشیف حتی بدالیا

و انت اخی مالم تکن لی حاجة　　　و ان عرضت ایقنت ان لا اخالیا

۴ ـ معجم الادباء تألیف یاقوت حموی؛

۵ ـ تاریخ ابن خلّکان؛

۶ ـ طبقات الشّافعیه تألیف سید ابوبکر کردي مشهور به مصنف؛

۷ ـ معجم المطبوعات العربیّة و المعرّبة؛

در تفسیر و کشف الایه

۱ ـ انوار التنزیل قاضی ناصرالدین عبدالله بیضاوی؛

۲ ـ مواهب علیّه تألیف ملا حسین کاشفی و اعظ سبزواری؛

۳ ـ مفتاحُ کنوز القرآن تألیف کاظم بیک دربندی.

در حدیث

۱ ـ صحیح مسلم؛

۲ ـ صحیح بخاری؛

۳ ـ نخبة الفکر تألیف علی‌ابن احمد عسقلانی معروف به ابن‌حجر.

در فقه

۱ ـ تحفة المحتاج تألیف امام شهاب‌الدین احمد بن‌حجر هیتمی مکّی در شرح منهاج الطالبین امام نووی؛

۲ ـ اعانة الطالبین تألیف سید ابوبکر مشهور به سید بکری دمیاطی در شرح فتح المعین.

در اصول فقه

۱ ـ الرساله تألیف امام شافعی؛

۲ ـ المستصفی من علم الاصول تألیف امام ابوحامد محمدبن محمد غزالی؛

۳ ـ کتاب ورقات تألیف امام ابوالمعانی عبدالملک جوینی معروف به امام الحرمین و شرح آن؛

۴ ـ اصول الفقه و الکلام تألیف شهاب‌الدین احمدبن حجر هیتمی مکی؛

۵ ـ جمع الجوامع تألیف تاج‌الدین سبکی و شرح جلال محلی بر آن و حواشی بنانی و شربینی؛

۶ ـ لبّ الاصول و غاية الوصول شرح آن تأليف و تلخيص شيخ الاسلام ذكريّا انصاری؛

۷ ـ كتاب مسلم الثبوت تأليف محقق بهاری هندی با شرح عبدالعلی محمدبن نظام‌الدین انصاری موسوم به فواتح الّرحموت؛

۸ ـ كتاب معالم الاصول تأليف حسن‌بن زين‌الدّین معروف به شهید دوم.

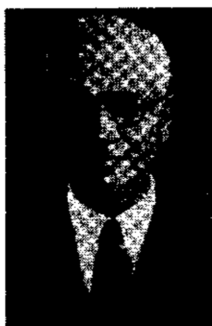
بطوری كه در ابتدای مباحث اصلی اشاره است ترتيب ابواب و فصول آن روی تقسيمات متاخّرين و طريقه‌ايست كه تاج‌الدين سبكی در كتاب جمع الجوامع و شيخ‌الاسلام ذكريای انصاری دركتاب لبّ الاصول اختيار نموده‌اند.[1]

(العبد ابوالوفابن محمدبن عبدالكريم الانيمشكانی الكردستانی)

(۱) راويان اقوال قديمه شافعی رحمه الله چهار نفرند:
۱ ـ ابو علی حسن زعفرانی؛
۲ ـ ابو ثور؛
۳ ـ احمد بن حنبل؛
۴ ـ كرابيسی.
راويان اقوال جديده او شش نفرند:
۱ ـ مزنی؛
۲ ـ ربيع بن سليمان جيزی؛
۳ ـ ربيع بن سليمان مرادی؛
۴ ـ بويطی حرمله؛
۵ ـ يونس بن عبدالاعلی؛
۶ ـ اصحاب قفال تماما اصحاب وجوه فی المذهب هستند. از جمله آنها ابوعلی سنجی، قاضی حسين، شيخ ابومحمد جوينی والد امام الحرمين، فورانی، مسعودی، صيدلانی. در ميان عراقيها شيخ ابوحامد اسفراينی مانند قفال شيخ اهل عراق است و اصحاب وی نيز اصحاب ابوالطيب و بند نيجی و محاملی از مشاهير آنها می‌باشد.
كذا ذک الصلاح الصفدی فی كتابه الغيث المجسم.

ترجمه‌ی احوال مؤلّف

ترجمه‌ی احوال مؤلف که ارتجالاً به قلم خود او در سال ۱۳۳۹ برای کتابخانه آستان قدس رضوی تهیه و ارسال شده است ریاست محترم کتابخانه آستان قدس رضوی علی صاحبها آلاف التحیة و الثنا نامه شماره ۱۷۹۸ مؤرخه ۳۹/۶/۲۷ متضمن رسید رسمی دو جلد کتاب اهدایی زیب وصول داد و از عنایات مبذوله کمال تشکر و امتنان حاصل گردید اینکه ترجمه‌ی احوال این ضعیف را خواسته بودید که در فهرست علمی کتابخانه درج شود.



مؤلّف در سال ۱۳۳۱

گرچه خود گمنامی را بر هر نوع تظاهری ترجیح می‌دهم، ولی چون ترجمه احوال اصولا مستلزم ذکر اسامی یک سلسله اساتیذ و مشایخی خواهد بود که به اسلام و فرهنگ اسلامی خدماتی انجام داده‌اند. و این خود کمکی به کشف حقایق تاریخی خواهد بود. اینك اجابةً للمسؤل به تحریر این مختصر مبادرت می‌شود.

اسم و نسب

طه المکنّیٰ و المشتهر بابی الوفا المعتمدی نجل مرحوم حاج شیخ محمد معتمدالاسلام. که از اجله‌ی علمای شافعی کردستانات محسوب و سالها در آن صفحات متصدی قضا و تدریس علوم معقول و منقول بوده و از سلسله مشایخ کانی‌مشکانی است که این خاندان به فضل و تقوی معروف و تکیه و خانقاه آنها در حال حاضر هم در قریه کانی مشکان دو فرسخی شهر سنندج موجود و مورد توجه و اعتقاد اهالی آن سامان می‌باشد. نسب این طایفه طبق شجره‌ای که در دست است به قُصَیْ جد چهارم پیغمبر اکرم، ﷺ، می‌رسد.

مولد و منشاء

شهر سنندج مرکز فعلی کردستان ایران که در ۴۴/۳۸ درجه طول شرقی گرنویچ و ۳۶ درجه عرض شمالی خط استوا واقع شده است. تاریخ تولد ماه صفرالخیر ۱۳۰۵ هجری قمری مصادف با سال ۱۲۶۵ شمسی که در حال حاضر مرحله هفتاد و پنجم از سنین زندگی را طی می‌نماید.

تحصیلات و مشاغل

مواد تحصیلی علوم قدیمه اعم از ادبیات فارسی و عربی، صرف، نحو، بیان، بلاغه، بدیع، منطق، حکمت، کلام، تفسیر، حدیث، فقه، اصول و غیره، و به معلومات جدیده نیز آشنایی دارد. در سال ۱۲۹۴ شمسی پس از خاتمه‌ی تحصیلات وارد خدمت دولت شده متجاوز از سی سال متصدی مقامات مختلفه وزارت دارایی بوده، از این مدت ۵ سال در کردستان، ۳ سال در خراسان و بقیه را در تهران بسر برده است. در سال ۱۳۲۸ شمسی با رتبه‌ی ۹ اداری متقاعد و از امور دولتی کنار گرفته ولی اشتغال به خدمت هیچ وقت مانع از ادامه مطالعه و تتبع و تحقیق نشده در دوران تقاعد که مجال بیشتر و موسعتر داشته به تألیف کتب و رسائلی چند پرداخته به این قرار:

۱ ـ کتاب اصول فقه شافعی به فارسی و چاپ و منتشر مورد استفاده است؛

۲ ـ کتاب ارث در اسلام و مقررات قانون مدنی ایران به فارسی چاپ و منتشر شده است؛

۳ ـ رساله‌ی در اثبات مسدود نشدن باب اجتهاد در طریقه‌ی تسنن به عربی چاپ و در داخل و خارج منتشر شده؛

۴ ـ شرح فارسی بر کتاب (الشبهات فی المواعظ والآداب) تالیف امام قضاعی در احادیث نبوی. (چاپ نشده)؛

۵ ـ رساله در مسأله خلق الاعمال علم کلام به فارسی. (چاپ نشده).

اساتید و مشایخ

از ابتدای امر یعنی از تعلیم الفبا تا خاتمه‌ی علوم صرف و نحو در نزد مرحوم شیخ لطف‌الله امام جماعت و مدرس یکی از مدارس که بنی اعمام والد و شخص بسیار مبارکی

بود، شروع نموده سایر علوم عربیت و مواد عالیتری راکه فوقا شرح داده شد بترتیب نزد والد ماجدم و مرحوم حاج شیخ عبدالحمید عمویم تحصیل و بالاخره در نزد مرحوم ملا عبدالله دشی مفتی کردستان به انتها رسیده است. مرحوم والد تلمیذ علامه حاج سید حسن مدرس چوری و او نیز خلفاً عن سلف تلمیذ آباء و اجداد دانشمند خود بوده تا برسد به مرحوم سید ابوبکر چوری مشهور به (مصنف) صاحب تالیفات گرانبهای عدیده از قبیل:

کتاب الوضوح: شرح المحرر امام عبدالکریم رافعی قزوینی در فقه شافعی، کتاب طبقات الشافعیه و کتابهای سراج الطریق و ریاض الخلود در عرفان واخلاق که این دو کتاب در سده‌ی دهم به فارسی روان تالیف شده است.

مرحوم حاج شیخ عبدالحمید عمویم از فحول مدرسین قرن اخیر و صاحب قصیده‌ی غرای لامیةالکرد است وی از تلامذه‌ی مرحوم ملا محمد زهاوی مفتی معروف بغداد بوده است.

مرحوم ملا عبدالله دشی مفتی کردستان هم در علوم عقلی و نقلی دستی قوی داشته سلسله اساتید و مشایخ وی طبق اجازات موجوده به این قرار است:

وی تلمیذ عمر افندی اربلی و او تلمیذ عمر افندی مدرس رواندز و وی نزد ابوبکر افندی اربلی او هم نزد عالم ربانی محمد افندی خطی شیخ سلیمانی و این دو در نزد عبدالرحیم افندی زیاری و عبدالرحمن افندی روزبهانی،رَحِمَهُمَا اللهُ، قرائت کرده‌اند. این دو نفر نزد صبغة الله افندی زیاری و او نزد مولانا محمد صالح افندی حیدری دومی نزد والد ماجد خود مولانا اسمعیل او هم نزد مولانا ابراهیم مدرس و وی نزد والد دانشمند خویش مولانا حیدر حریری کردی صاحب تصانیف عدیده و او نزد پدر خود مولانا احمد و وی نزد پدرش مولانا حیدر کردی تلمیذ شیخ الاسلام مولانا زین‌الدین کردی بلالی، تلمیذ نصرالله خلخالی تلمیذ خواجه جمال‌الدین محمود شیرازی تلمیذ مولانا المحقق جلال الملة والدین محمد بن اسعد الصدیقی الدوانی تلمیذ محی‌الدین کشکناری تلمیذ علامه سید شریف جرجانی،رَحِمَهُ اللهُ، تلمیذ مبارکشاه تلمیذ مولانا قطب الدین الرازی، تلمیذ علامه شیرازی. تلمیذ خواجه نصرالدین طوسی و همچنین تلمیذ

قزوینی تلمیذ امام فخرالدین رازی تلمیذ حجت الاسلام محمد غزالی تلمیذ امام الحرمین عبدالملک یوسف الجوینی تلمیذ شیخ ابوطالب مکی قرائت کرده و او به ابوعثمان مغربی ارادت ورزیده و از وی خرقه پوشیده و او از قطب زمان خود ابوعمرو زجاج و او از برهان الملة والدین مروج الشریعة و محیی الطریقة جنید بغدادی، رحمه الله، و او از ولی معروف سرّی بن مغتس السقطی و او از شیخ معروف کرخی و او از ابوسلیم داطالی و او از حبیب عجمی و او از حسن بصری و او از غوث الموحدین و یعسوب العارفین علی بن ابی طالب، رضی الله عنه، و او از دره‌ی صدف وجود و صاحب مقام محمود سیدنا و سید الاولین و الآخرین خاتم الانبیاء والمرسلین محمد المصطفی، صلی الله علیه وسلم، تعلیم گرفته است.

اللّهم ابقنا علی طریقتهِ البیضاء و وفقنا علی تبعیة شریعته الغرّاءِ و ارزقنا شفاعته فی یوم الجزاءِ برحمتک یا ارحم الراحمین. این بود سلسله‌ی اساتید و مشایخ این ضعیف که از نظر اختصار حتی الامکان به ذکر اسامی اکتفا و از تصریح به عناوینی که استحقاق دارند امساک و خودداری شد.

وانا العبد العاصی ابوالوفاء المعتمدی الکردستانی.

اجمالی از تاریخ علم اصول فقه

اصول فقه مهم‌ترین و مفیدترین علوم آلی شریعت اسلامی و مقصود از آن بدست آوردن احکام شرع از ادله‌ی آن می‌باشد، این احکام در زمان حضرت رسول،ﷺ، بدون هیچ گونه واسطه و وسیله از آیات قرآن و احادیث نبوی و طرز عمل و کردار پیغمبر،ﷺ، درک می‌شد، چه قرآن به لغت و زبان قوم نازل شده اصحاب و مسلمین صدر اسلام از موارد نزول آیات به خوبی واقف و در فهم معانی آنها محتاج به وسیله نبودند حتی بعضی از مورّخین نوشته‌اند شنیده نشده است یک نفر از اصحاب برای فهم معنی آیات قرآن به حضرت رسول،ﷺ، مراجعه کرده باشد همچنین احادیث نبوی نیز چون عربی و به زبان قوم بود اصحاب به سهولت مفاهیم آن را درک نموده و به مقصود پی می‌برند، طرز اعمال و کردار پیغمبر،ﷺ، را نیز به واسطه این که مکرر دیده و مشاهده کرده بودند در امور مربوط به عبادات و معاملات و سیاسات از آن حضرت تعلیمات کافی گرفته و تبحر زیادی به هم رسانیده به مدلول حدیث: (**اَصْحابی کَالنُّجُومِ بَأَیِّهِمْ اقْتَدَیْتُمْ اهْتَدَیْتُمْ**) فقاهت[1] آنها در احکام محرز و مسلّم شده بوده. ولی در میان آنها فقط یک عده‌ی مخصوص و معینی به دادن فتوی و بحث در حلال و حرام اشتهار یافتند[2] این عده در درجه اول عبارت بودند از خلفای راشدین و بعد از آنان اشخاص بر جسته دیگری مانند عبدالرحمن بن عوف، اُبیّ ابن کعب، عبدالله بن مسعود، معاذ بن جبل، عماربن یاسر، حذیفه، زید بن ثابت، ابوالدرداء، ابوموسی اشعری ،رضی الله عنهم بودند که تکالیف دینی مسلمین را از نصوص آیات و متون احادیث معلوم می‌نمود و اگر مواردی پیش می‌آمد که نصی درباره‌ی آن صادر نشده باشد به اجتهاد و رأی خود حکم آن را از روح و مؤدای آیات و احادیث یا تطبیق مسأله‌ی مورد بحث با یکی از موارد مشابهی که نص درباره‌ی آن صادر شده استنباط نموده و این عمل را رأی و اجتهاد و به عبارت دیگر قیاس می‌نامیدند. و چون این قبیل اشخاص مورد اعتماد عمومی بودند و عصمت امّت هم به

---

(۱) آنها در احکام محرز و مسلم شده بوده. ولی در میان.
(۲) طبقات الفقها تألیف ابواسحق شیرازی.

موجب حدیث (لاٰ تَجتَمِعُ اُمَّتی عَلیٰ الضَّلاٰلِ) ثابت و محرز گردیده بود بعد از حضرت رسول،ﷺ، اجماع و اتفاق رای آنها بر امری و همچنین اجماع مجتهدین دوره‌های بعد نیز یکی از ادلّه محسوب شده مدارک احکام عبارت گردید از کتاب، سنّت، اجماع و قیاس.

اجتهاد در احکام از زمان حضرت رسول،ﷺ، شروع گردید ولی چون در حیات پیغمبر،ﷺ، باب وحی مفتوح و اصحاب در تعیین تکالیف دینی دسترس به آن حضرت داشتند کمتر بدان احتیاج می‌افتاد، از موارد اجتهاد در زمان پیغمبر،ﷺ، یکی آن است بنابه روایتی که شیخین کرده‌اند حضرت رسول،ﷺ، در مورد یهودیان بنی قریظه سعدبن معاذ را حَکَم قرار داده رأی او را استفسار کرد مشارالیه گفت: (تُقاتِلُ مُقاتِلهم وَ تَسبی ذُرِّیَتهم) پیغمبر اکرم،ﷺ، این رای و نظریه او را پسندیده فرمود: (حَکَمتَ عَلَیهِمْ بِحُکمِ اللّهِ)[1] دیگر آنکه حضرت رسول،ﷺ، در موقع اعزام معاذبن جبل به مأموریت یمن من باب آزمایش از او پرسید به کار مردم چگونه رسیدگی می‌کنید؟ جواب داد: مطابق قرآن مجدداً سؤال کرد: اگر در قرآن حکمی بدست نیامد چه خواهی کرد. گفت مطابق سنّت نبوی، باز پرسید: اگر در سنّت هم حکمی نبود چطور؟ گفت: مطابق رأی و اجتهاد خودم عمل خواهم کرد، چون معاذ به خوبی از عهده‌ی این امتحان بر آمد پیغمبر،ﷺ، او را تحسین کرده گفت خدای را شکر می‌کنم که نماینده و فرستاده‌ی پیغمبر،ﷺ، بر طبق میل و رضای او عمل می‌کند.[2] این خود دلیل اعتنا و توجه شارع به اجتهاد رأی است.

بعد از حضرت رسول،ﷺ، چون باب وحی مسدود گردید و از طرفی هم حوزه‌ی اسلام رو به توسعه می‌رفت و قضایای تازه و بدون سابقه به وقوع می‌پیوست که در آیات و احادیث، نصوصی درباره‌ی آنها به نظر نمی‌رسید برای تعیین حکم شرعی این قسم قضایا احتیاج به رأی و اجتهاد بیشتر احساس گردید و بنابراین خلفای راشدین و مجتهدین صدر اسلام هم خود اجتهاد می‌کردند و هم به عمال و مأمورین قضایی دستور اجتهاد می‌دادند و اینك برای نمونه چند فقره از آنها ذیلاً ذکر می‌شود:

---

(۱) لب الاصول و جمع الجوامع به نقل از رواة معتبر.

(۲) طبقات الفقهاء.

۱ ـ در خلافت ابوبکر، رضی الله عنه، موقعی که طایفه‌ی بنی حنیفه به عنوان این که دریافت زکاة مخصوص شخص پیغبر بوده است از تادیه‌ی آن به ابوبکر امتناع کردند. ابوبکر به جنگ و قتال با آنها رأی داد عمربن خطاب در مقام اعتراض به این رأی گفت پیغمبر، صلی الله علیه و سلم، فرموده است: (**أُمِرتُ اَنْ أُقاتِلَ النّٰاسَ حتَّی يَقولُوا لااِلهَ اِلاّٰاللّٰهَ وَ اِذْ قالُوها عُصِمُوا مِنِّی دِمائهمْ**)[۱] ابوبکر، رضی الله عنه، در جواب گفت: (**اَلَمْ يُقلْ بِحَقِّهٰا فَمِنْ حَقِّهٰا إيتاءُ الزَكٰاةِ كَمٰا اَنَّ مِنْ حَقِّهٰا اِقامُ الصَّلاٰةِ فَمٰا اُفَرِّقُ بَيْنَ مٰا جَمَعَ اللّٰهُ وَ اللّٰهِ لَوْ مَنَعُونی عِنٰاقاً مِمّا اَعْطُوا النَبیَّ لَقٰاتَلتُهمْ عَليهِ**)[۲] عمربن خطاب و سایر اصحاب رضوان الله علیهم به این استدلال ابوبکر، رضی الله عنه، قانع و متقاعد شده آن را قبول کردند؛ اجتهاد ابوبکر در این مورد از دو جهت است یکی از طریق تخصیص خبری است که مورد استناد عمر واقع گردید و دیگری از این جهت که ابوبکر شخص خود را که جانشین پیغمبر، صلی الله علیه و سلم، بوده است بر شخص پیغمبر، صلی الله علیه و سلم، قیاس کرده زیرا او هم مانند پیغمبر، صلی الله علیه و سلم، زکات را برای مستحقین می‌گرفته نه برای شخص خود؛

۲ ـ خلیفه‌ی دوم عمربن خطاب، رضی الله عنه، در فرمانی که به عهده‌ی ابوموسی اشعری صادر کرده ضمن تشریح آداب قضاوت راجع به کیفیّت اجتهاد در مواردی که نصّ درباره‌ی آنها به نظر نرسد چنین دستور داده است: (**فَاِنَّ القَضاءَ فريَضة محكَمة وَ سنَّةٌ متَّبعَةٌ وَ افْهَمْ فيما اُدلِی إليکَ فِأنَّه لا ينفَعُ تَكَلُّمٌ بَحقٍ لانَفادَ لَهُ، آسِ بَيْنَ النّٰاسِ في لَحظِکَ وَ مَجْلِسکَ حَتّیٰ لاٰ يطمَعَ شَريفٌ في حَيفِکَ وَلاٰ يَيْأَسَ ضَعيفٌ مِنْ عَدْلِکَ البيِّنَةُ عَلیٰ المُدَّعي وَ اليَمينُ عَلیٰ مَنْ اَنكَرَ، وَ الصّلحُ جٰايزٌ بَيْنَ المُسلِمِينَ الاّ ما اَحَلَّ حَراماً او حرَّمَ حَلاٰلاً وَ الفَهمَ الفَهمَ فيمٰا تُلَجْلِجُ في نَفْسِکَ مَمّا لَيْسَ في بَعْضِ كِتٰابٍ وَ لاٰ في سُنَّةٍ، ثُمَّ اعرِفِ الأشكالَ وَ لأمثالَ فَقِس الامُورَ عِنْدَ ذلِکَ بِاشبِهٰا بِالحَقِّ**)[۳] عمر در اینجا ترتیب و کیفیت اجتهاد و استنباط را به بهترین وجهی که موجب حیرت ارباب عقول است بیان نموده و دستور عمل بدان را داده است.

---

(۱) این عبارت و سایر عباراتی که در دنبال آن ذکر می‌شود غالباً در اول مبحث قیاس هم ذکر و در آنجا ترجمه شده لذا از تکرار ترجمه در اینجا خودداری شد در صورت لازم به بحث قیاس مراجعه شود.

(۲) طبقات الفقها ومستصفی الاصول. (۳) طبقات الفقاء.

۳ ـ موقعی راجع به میزان حدّ کسانی که شرب مسکر می‌کردند در میان اصحاب اختلاف به هم رسید بعضی از آنها چهل تازیانه و بعضی دیگر هشتاد تازیانه قائل بودند علی ابن ابی طالب، رضی الله عنه، از روی اجتهاد فرمودند: (مَنْ شَرِبَ هَذیٰ وَ مَنْ هَذیٰ افتَریٰ فارَیٰ عَلیهِ حَدَّ المُفتَرِی)[1] در اینجا خلیفه‌ی چهارم نیز وارد رأی و اجتهاد شده عمل شراب خوارگی را چون متضمن هذیان و افترا است به جامعه بُهتان آن را قیاس بر عمل قذف کرده و برای هر دو بیک میزان حدّ قائل گردیده و هکذا سایر اجتهادات او در باب فرایض و مسائل ارث که مشهور است.

۴ ـ عبدالله بن‌مسعود به کسانی که به مقام قضائی منصوب و برقرار می‌شدند می‌گفت: (اَلاَمْرُ في القَضاءِ بِالكِتابِ وَ السُنَّتهِ وَ قَضایا الصالِحینَ فانِ لَمْ یَکن شَيءٌ مِنْ ذٰلِکَ فاجتَهِد بِرأیِک) و همینطور سائر صحابه و مجتهدین دوره اول اسلام حکم شرعی مسائل و قضایائی را که در مورد آنها نصّ یا اجماع به نظر نمی‌رسید از روی اجتهاد تعیین می‌کردند.

بعد از انقراض عصر اصحاب فقاهت و فتوی به تابعین یعنی: کسانی که به ملاقات اصحاب نایل و از آنها تعلیم گرفته بودند انتقال یافت، مشهورترین آنها هفت نفر در مدینه مرکز حجاز بودند که به فقهای سبعه معروف و اسامی آنان را بعضی از علما در این دو بیت جمع کرده:

اَلاٰ کُلُّ مَنْ لاٰ یَقتدي بأَئِمَّةٍ فَقِسْمَتُهُ ضِیزیٰ عَنْ اِلحقِّ خارِجَة
فَخُذهُمْ عُبیدالله عروُه قاسِمُ سَعیدُ سلیمٰان ابوبکر خارِجَة[2]

(۱) تفصیل فتوای علی ابن ابی طالب این است مه بنا به روایت از ابن عباس قدامه بن مظعون صحابی، شرب خمر کرد و عمر بن خطاب که عهده‌دار خلافت بود از او بازخواست کرد چرا مرتکب این عمل شدی جواب داد خداوند فرموده است. (لیس علی الذین آمنوا و عملو الصالحات جناح فیما طعموا اذا ما اتقوا و عملو صالحات) و من از مهاجرین او اسلام هستم و در جنگ بدر و احد هم شرکت کرده‌ام عمر ابن خطاب به حاضرین گفت جواب او را بدهید و مردم سکوت کردند پس به این عباس گفت جواب او را بدهید و او گفت این آیه درباره کسانی است که قبل از تحریم قطعی شراب و نزول آیه: (انما الخمر و المسیر و الانصاب و الازلام...) الی آخر آیه مرتکب شدده باشد. پس عمر ابن خطاب منباب مشورت میزان حد را از حاضرین سوال کرد و علی ابن ابی طالب گفت من شرب هذی،... (نقل و ترجمه از منهاج السنه جلد ۳ صفحه ۱۴۹ چاپ مصر) معتمدی.

(۲) ابن خلکان.

بعد از انتقال مرکز عملیات خلفا به عراق و نضج تمدن اسلامی در اثر ازدیاد روابط مسلمین به اقوام و ملل دیگر قضایا و حوادث جدید و بی سابقه فزونی یافته برای تعیین حکم آنها دائره‌ی رأی و اجتهاد در عراق بسط و توسعه کامل پیدا کرد و فقهای آن بأهل رأی معروف گردیدند و این طریقه در زمان ابوحنیفه امام آنها به اوج کمال رسید، ولی فقهای مدینه که در مرکز اصلی اسلام ماندند به واسطه این که وقائع ناشیه از ارتباط با ملل غیر عرب کمتر جهت آنها پیش می‌آمد احتیاج زیادی به رأی و اجتهاد نداشتند عمل به احادیث را تقویت و تعقیب نموده به اهل حدیث معروف گردیدند و اهمیّت این طریقه در زمان مالک ابن انس امام آنها به حدّ اعلا رسید، بعد از ابوحنیفه و مقارن با زمان مالک، محمدبن ادریس شافعی پا به عرصه‌ی وجود نهاد مشارالیه قبلاً در مدینه نزد مالک‌بن انس تحصیل و طریقه‌ی او را تتّبع نموده بعدها به بغداد مرکز عراق آمد و با اصحاب ابوحنیفه نیز تماس گرفته طریقه‌ی اهل حجاز را با طریقه‌ی اهل عراق امتزاج و اختلاط داده به صورت مذهب جداگانه در آورد. بعد از او احمدبن حنبل که از اصحاب شافعی[1] و یکی از محدّثین بزرگ شمرده می‌شد ظهور کرد؛ پیروان او با سرمایه‌ی زیادی که در حدیث داشتند نزد اصحاب ابوحنیفه تتبعاتی کرده به مذهب جداگانه اختصاص یافتند.[2] مذاهب چهارگانه اهل سنّت بدین طریق به وجود آمد و علاوه بر آنها مذهب دیگری به پیشوای داود ظاهری و محمد پسرش ظهور کرد که آنها مدارک احکام را در نصوص و اجماع انحصار داده منکر رأی و قیاس بودند ولی طولی نکشید پیروان این طریقه از بین

---

(۱) عقیده احمدبن حنبل نسبت به شافعی از قراری است که در این دو شعر اظهار داشته است:

إنَّ المذاهِبَ خیرُها وَ اَجَلّها — مٰا اختارهُ الحبرُ الامامُ الشافعی
إختَرْتُ مَذهَبهُ وَ قُلتُ بِقَولِه — وَ جَعَلْتُهُ یَوْمَ القِیامَةِ شافعی

(۲) بعضی از علما تاریخ ولادت و فوت و سنین عمر ائمه‌ی اربعه سنت را در ابیات ذیل جمع کرده.

(ولادت) (فوت) (عمر)	(ولادت) (فوت) (عمر)
تاریخ نعمان: یکن سیف سطا	و مالک فی حزف قطع عدطا
۸۰ - ۱۵۰ - ۷۰	۹۵ - ۱۹۷ - ۸۴
و الشافعی فی صین درند	و احمد بسبق امر جعد
۱۵۰ - ۲۰۴ - ۵۴ -	۱۶۴ - ۲۴۱ - ۷۷
فَاحسِب عِلی تَرْتیبِ نَظِم الشِعرِ	میلادَهُمْ فَموتَهمْ کالعُمرِ

رفته مذاهب تسنن در چهار طریقه‌ی حنفی، مالکی، شافعی، و حنبلی[۱]، انحصار یافت.[۲]

سابقاً گفتیم اصحاب و مجتهدین صدر اسلام به واسطه‌ی این که قرآن به زبان آنها نازل شده و از موارد نزول آیات و هم اطلاع کافی داشتند احکام شرع را به سهولت از ادلّه درک و استنباط کرده و محتاج به واسطه و وسیله نبودند و در اواخر قرن اول و اوائل قرن دوم هجری چون عصر اصحاب منقرض و ملل مختلفی به حوزه‌ی اسلام در آمدند که نه آشنایی به نکات و خصوصیات زبان عربی داشتند و نه از موارد نزول آیات مطلع بودند در عین حال پاره‌ی اشخاص به منظورهای خاصی دست به وضع و جعل احادیث زدند لذا لزوم بحث و تحقیق در هر یک از ادله‌ی شرع احساس گردید؛به این معنی برای فهم معانی آیات و احادیث بحث در دلالت الفاظ و مقتضیات آنها از لحاظ عموم و خصوص و مطلق و مقید و مجمل و مبهم و ناسخ و منسوخ و نیز برای حصول اطمینان به صحت احادیث تحقیق در صلاحیت روایت کنندگان آنها و همچنین برای اعتبار اجماع و قیاس بحث در شرایط و ارکان آنها ضرورت به هم رسانید، علاوه بر اینها غیر از ادله‌ی چهارگانه فوق پای دلایل دیگری از قبیل استحسان و استصحاب نیز به میان آمده و در اطراف آنها بحث و گفتگوی زیاد به عمل آمد؛ تمام این مطالب مبنی یا وسیله‌ی استنباط

---

(۱) بی‌مناسبت نیست عقیدهٔ پیروان هریک از ائمه نسبت به مذهب خود یادداشت شود:

حنفی گوید:

غدا مذهب النعمان خیر المذاهب — کذا القمر الوضاح خیر الکواکب
مذاهب اهل الفقه منه تقلصت — و این عن الروسی نسج العناکب

مالکی گفته:

اذا ذکروا کتب العلوم فَحَیّ هـل — بکتب الموطا من تصانیف مالک
فشـد بـه کف الصیانة تهتدی — فمن حاد عنه هالک فی الهوالک

شافعی گفته:

مـثل الشافعی فی العلماء — مثل البدر فی نجوم السماءِ
قل لمن قاسه بنعمانَ جهلاً — ایـقاس الضیاء بالظلماء

حنبلی گوید:

سبرت شرایع العلما طرا — فلم اَرَ کاعتقاد الحنبلی
فکن من اهله سرا و جهرا — تکن ابدا اعلی النهج السری

دیگری گوید:

انا حنبلی ماحییت و ان امت — فوصیتی للناس ان یتحنبلوا

(۲) مقدمه‌ی ابن‌خلدون

احکام بودند عنوان اصول فقه پیداکرده علما و مجتهدین به وسیله‌ی آنها توانستند احکام را از ادلّه درک و استنباط کنند، ولی این اصول تا زمان محمدبن ادریس شافعی کتاب مدونی نداشت فقط بعضی از فقها در کتابهایی فقهی خود از پاره‌ی مسائل آن مانند اجتهاد رأی و استحسان ذکری می‌کردند، نخستین کسی که مسائل اصول فقه را صورت تدوین و تألیف داد به اتفاق مورخین و اجماع علما محمدبن ادریس شافعی بود[۱] که کتاب معروف رساله را تألیف کرد.[۲] یاقوت حموی مورخ مشهور در کتاب معجم الادباء در شرح حال شافعی ترتیب تألیف کتاب رساله را چنین شرح می‌دهد: عبدالرحمن‌بن مهدی از شافعی که در آن وقت جوان بود کتباً تقاضای تألیف کتابی نمود که شمل معانی قرآن و اخبار مقبوله و حجت اجماع و بیان ناسخ و منسوخ آیات و احادیث باشد پس شافعی کتاب الرساله را جهت او وضع و تألیف نمود.[۳] در این صورت ابتکار شافعی در تألیف و تدوین اصول فقه محرز و جای تردید نیست.[۴]

---

(۱) امام فخررازی در مناقب الشافعی ص ۷۵ چنین می‌گوید فقها و مجتهدین قبل از امام شافعی در مسائل اصول فقه گفتگوهایی می‌کردند استدلالاتی می‌نمودند و اعتراضاتی وارد می‌ساختند لکن قانون کلی که در دلایل شرعی و کیفیت معارضه و ترجیحات در دست نداشتند که بدان رجوع کنند. امام شافعی علم اصول فقه را استنباط و وضع قانون کلی نمود که مردم در شناختن درجه ادله شرعی به آن مراجعه کنند. پس محقق شد که نسبت شافعی با علم شرع مانند نسبت ارسطو با علم عقل است.
نقل و ترجمه از مقدمه کتاب الرساله چاپ مصر به قلم احمد محمد شاکر.

(۲) ابن خلکان، مقدمه ابن خلدون، معجم الادباء، معجم المطبوعات العربیه و المعربه صاحب کشف الظنون به نقل از کتاب التمهید تألیف قاضی جمال‌الدین اسنوی و همچنین جلال‌الدین سیوطی در کتاب الوسائل الی معرفة الاوئل ابتکار شافعی را در تألیف اصول مورد اجماع علما دانسته‌اند.

(۳) عین عبارت یاقوت حموی در صفحه ۳۱۳ جلد ۱۷ ـ معجم الادباءچاپ مصر از این قرار است:
(کَتَبَ عبدُالرّحمنِ‌بنُ مهدیٍّ اِلیٰ الشّافِعیّ وَ هُوَ شابٌ اَن یَضَع لَهُ کتاباً فیه معانی القرآنِ وَ یجمعَ قبول الاخبار فیهِ وَ حجّة الاجماعِ وَ بیانَ النّاسِخِ وَ المَنسوخِ مِنَ القُرآنِ وَ السّنةِ فوضَع لَهُ کِتٰابَ الرِّسالةِ)

(۴) آقای محمود شهابی استاد دانشگاه تهران در مقدمه‌ی دروسی که در اصول فقه جهت دانشجویان دانشکده‌ی حقوق تقریر کرده و به چاپ رسانیده است بعد از ذکر اقوال مورخین و اجماع علماء بر این که شافعی نخستین مؤلف در اصول بوده به استناد این که درکتاب الفهرست ابن ندیم ضمن تألیف محمدبن حسن شیبانی اسمی از کتاب اصول الفقه، کتاب الجهاد الرأی؛ کتاب الاستحسان برده شده و همچنین به استناد این که ابن خلکان در شرح حال ابو یوسف نوشته است او اولین کسی بوده است که در اصول مذهب حنفی تألیف کرده نسبت به تقدم شافعی در این باب اظهار تردید نموده و این تردید را به قرینه‌ی این که شافعی محمدبن شیبانی را ملاقات و از کتابهای او نسخه بر داشته تأیید نموده است؛ به نظر نویسنده با وجود اجماع علماء و مورخین سلف و با تفصیلاتی که یاقوت حموی نوشته است تردید آقای شهابی
☜

مطالبی که در کتاب رساله از آن بحث شده عبارت است از: قرآن سنت، ناسخ و منسوخ، علل احادیث، خبر واحد، اجماع قیاس، اجتهاد استحسان، اختلاف.

ابن خلدون در مقدمه معروف تاریخ خود سیر تطوّری اصول فقه را بعد از شافعی تا زمان تألیف کتاب مزبور چنین شرح داده است بعد از شافعی فقهای حنفی دست به تألیف در اصول فقه زده دامنه‌ی بحث تحقیق را توسعه دادند و نیز علمای کلام در این موضوع تألیفاتی کردند با این تفاوت که علمای کلام با قضای مسلک و طریقه‌ی که دارند بیشتر باستدلالات عقلی توجه می‌کردند پایه‌ی تألیفات خود را بر مسائل شرعی گذاشته به ذکر امثله و شواهد فقهی می‌پرداختند و در این طریقه فقهای حنفی یدطولایی نشان دادند یکی از ائمه‌ی آنها به نام ابو زید دبوسی بیشتر از سایرین در موضوع قیاس و شروط آن بحث و تحقیق کرده است،پس از آنکه صناعت اصول فقه تمکیل و مسائل و قواعد آن انظباط یافت مردم به طریقه متکلمین توجه نمودند از بهترین کتابهایی که به مذاق متکلمین تألیف شده کتاب (البرهان) امام الحرمین و کتاب (المستصفی) امام غزالی است که هر دو اشعری بوده‌اند و نیز کتاب (العمد) تألیف عبدالجبار و شرح آن



موردی ندارد چه اولا احتمال قوی آن است مقصود از کتاب اصول الفقه و کتاب اجتهاد الرای و کتاب الاستحسان که ابن ندیم ضمن تألیفات شیبانی ذکر کرده مبحث آنها است که آن موقع فقها در کتابهای فقهی خود از این قبیل مسائل اصول ذکری می‌کرده‌اند چنانکه اغلب از کتابهای دیگری که ابن ندیم ضمن تألیفات شیبانی نام برده همان مباحث و ابواب فقه است که عنوان کتاب به آنها داده شده اطلاق کتاب بر مبحث از سابق معمول و متداول بوده امروز هم آثار آن نمایان و در کتابهعای فقه عنوان کتاب النکاح و کتاب الجراح و امثال آن زیاد دیده می‌شود؛ عبارات خود این ندیم در ذکر تألیف داود ظاهری که می‌نویسد (وَ الکتبُ الاولی یَحتَوی عَلیهٰا کِتابٌ سمّاهُ السِّیر) مؤید این نظر است؛

ثانیا تقاضای عبدالرحمن‌بن مهدی از شافعی از روی احتیاج به وجود هم چون کتابی بوده و این خود می‌رساند که در آن موقع تألیفی در این باب وجود نداشته است؛ ثانیا ابن خلکان شافعی را اولین مؤلف در اصول فقه بطور مطلق و ابودیوسف را اولین مؤلف در اصول به طریقه حنفی مرقوم داشته و چون شافعی رساله در زمان جوانی تألیف کرده ممکن است تألیف ابو یوسف مؤخر از آن باشد؛ رابعا شافعی در سال ۱۵۰ هجری متولد و در سال ۱۹۵ در بغداد با شیبانی ملاقات و از کتابهای او نسخه برداشته پس در این موقع شافعی مردی ۴۵ ساله بوده و تألیف رساله که در ایام جوانی او انجام گرفته قطعا از این ملاقات بوده است؛

خامسا چه شیبانی و چه ابو یوسف هر دو از مجتهدین مبرز حنفی بوده‌اند و اگر یکی از آنها تقدم در تألیف اصول داشت علما و نویسندگان حنفی همچو اظهاری می‌کردند و تقدم شافعی در این باب مورد اجماع علما اقرار نمی‌گرفت.

(العمد...) تألیف ابوالحسین بصری است که هر دو طریقه‌ی اعتزال داشته‌اند این چهار کتاب أساس و أرکان اصلی فقه به حساب آمده و سپس همین چهار کتاب را دو نفر از فحول علمای کلام یکی امام فخررازی در کتاب (المحصول) و دیگری سیف‌الدین آمدی در کتاب (الاحکام) تلخیص کرده‌اند ولی سبک و طریقه‌ی تلخیص آنها از لحاظ احتجاج و تحقیق فرق دارد به این معنی امام فخررازی به افراط در ذکر ادله پرداخته و سیف الدین آمدی در تحقیق مذاهب و تفریع مسائل بیشتر کوشیده است؛ کتاب المحصول را سراج‌الدین ارموی شاگرد امام فخررازی در کتابی به نام الحاصل خلاصه کرده و شهاب قرافی و قاضی ناصرالدین عبدالله بیضاوی نیز هر یک مقدمات و قواعدی از این دو کتاب اخیر انتخاب کرده هر کدام به صورت تألیفی در آروده‌اند تألیف قرافی به‌نام (التنقیحات) و تألیف بیضاوی به‌نام «مهناج الوصول» معروف و مورد توجه مبتدیان طلاب این علم است؛ کتاب الاحکام آمدی را هم ابو عمر و ابن‌الحاجب در کتابی به‌نام مختصر کبیر تلخیص کرده و آن را در کتاب دیگری مختصر نموده که میان طلاب متداول شده و مطالعه و شرح آن مورد توجه شرق و غرب گردیده است؛ در طریقه حنفی نیز کتابهای زیادی نوشته شده که بهترین آنها در میان متقدمین تألیف ابو زید دبّوسی و در میان متأخرین تألیف سیف الاسلام بزدوی است سپس ابن الساعاتی از فقهای حنفی کتاب الاحکام و کتاب بزدوی را جمع و از هر دو طریقه تألیفی نمود موسوم به کتاب «البدائع» این تألیف نیز مورد توجه علما و مجتهدین عصر حاضر است؛ این بود خلاصه‌ی از تطورات علم اصول فقه تا اواخر قرن هشتم و اوائل قرن نهم هجری که ابن خلدون میزیسته است.

در حدود همین تأریخ علم اصول فقه به اوج عظمت و کمال رسید و دائره‌ی تألیفات در آن به حدّی وسعت یافت که تاج‌الدین عبدالوهاب سبکی متولد در سال ۷۲۷ و متوفی در سال ۷۷۱ هجری در مقدمه‌ی کتاب معروف جمع الجوامع می‌نویسد کتاب مزبور را از یکصد تألیف در این علم و از شروحی که مؤلف مذکور بر کتاب مختصر ابن الحاجب و کتاب منهاج الوصول بیضاوی نوشته است جمع آوری کرده این خود نمونه‌ی از توسعه و زیادی تألیفات اصول در آن دوره است و الحق کتاب جمع الجوامع سبکی شایسته‌ی

این اسم است چه با اختصار و بلاغتی که دارد جامع تحقیقات مؤلفین سلف و شامل طریقه‌ی احتجاج کتاب (المحصول) فخررازی و طریقه تحقیق کتاب (الاحکام) سیف الدین آمدی می‌باشد به همین جهت طرف توجه و اعتنای کامل دانشمندان واقع واقع شده شروح زیادی بر آن نگاشته‌اند که بهترین آنها علامه محقق جلال‌الدین محمدبن احمد محلی شافعی متولد در سال ۸۶۴ هجری است.این متن و شرح تا حال حاضر هم مورد تدریس و تدرس در اغلب اقطار اسلامی است؛ کتاب جمع‌الجوامع را یک عده از دانشمندان تلخیص کرده‌اند، از جمله شیخ الاسلام ابو یحیی ذکرّیا بن احمد سینکی مصری متولد در سال ۸۲۵ و متوفی در سال ۹۲۵ هجری که یکی از علمای بزرگ شافعی و دارای تألیفات زیاد است مختصر کرده و لب الاصول نامیده سپس شرح جلال محلی را نیز با اصطلاحاتی تلخیص و بنام غاية الوصول فی شرح لب الاصول موسوم ساخته، این متن و شرح از کتب نفسیه در اصول فقه است، از کتب مهم دیگر این علم کتاب (مسلم الثبوت) تألیف علامه‌ی هندی محب‌الدین عبدالشکور بهاری متوفی در سال ۱۱۱۹ هجری است که مانند کتاب (البدایع) ابن الساعاتی جامع دو طریقت حنفی و شافعی می‌باشد. و در مسائل مختلفٌ‌فیه دلائل هر طریقه را به تفصیل ذکر و مورد بحث قرار داده است مولوی عبدالعلی محمدبن نظام‌الدین انصاری حنفی در سال ۱۱۸۰ هجری بنام (فواتح الرحموت) بر این کتاب شرحی نوشته که به قول خود بعضی از عبارت فخرالاسلام علی بزدوی را «تصور می‌رود همان سیف‌الاسلام بزدوی باشد که ابن خلدون نام بوده» در این شرح حل کرده است. اسامی این شرح و متن هر کدام به حساب جمل ماده تاریخ سال تألیف آنها است. چون مقصود از این تاریخچه بیان طریقه ایجاد علم اصول فقه و سیر تکاملی آن تا وصول به وضعیت فعلی می‌باشد نه شرح کتب و تألیفاتی که در آن شده است مطلب را به همین جا ختم و وارد در اصل مقصود که تألیف مختصری در اصول فقه باشد گردیده امیدوارم این خدمت نا چیز مورد پسند ارباب فضل و استفاده طلاب این علم گردد.بمنّه و کرمه.

العبد ابوالوفا معتمدی.

بسم الله الرحمن الرحیم

سپاس و ستایش بی قیاس خدایی را سزد که کتاب تکوین را از انواع موجودات تألیف و در میان همه‌ی آنها آدمی را به اوامر و نواهی خود مورد تکلیف قرار داد. درود نامحدود بر عموم پیغمبران بخصوص بر محمد مصطفی،ﷺ، خاتمه‌ی آنان و بر آل و اصحاب و یاران او باد.

مقدمه

نویسندگان و مؤلفین را از قدیم عادت این بوده که هنگام تألیف کتاب در هر علمی قبل از شروع به أصل مقصود از نظر آشنایی و بصیرت خوانندگان به علم مزبور مطالبی به عنوان مقدمه ذکر می‌کرده و نسبت به هر یک از آنها شرح و بسطهایی می‌داده‌اند که قسمت مهمی از کتاب را اشغال می‌کرده است مهمترین مطالب مزبور عبارت از تعریف علم، موضوع علم. غرض و فایده‌ی علم است.[1] چون این مختصر گنجایش ذکر تمام آن مطالب را ندارد ناچار به ذکر و توضیح مطالب سه‌گانه‌ی نامبرده در بالا اکتفا می‌شود تا به این وسیله خوانندگان و محصلین علمی را که در صدد مطالعه و تحصیل آن هستند نخست بطورْ اجمال شناخته از موضوع و مبنای آن مستحضر و از نتیجه و فائده که عاید آنها می‌شود آگاه گردند. چه اگر به مطالب مزبور آگاه نباشند طالب مجهول مطلق بوده و

---

(۱) مطالبی که پشینیبان ذکر آنها را در در مقدمه لازم دیده‌اند عبارت از ده چیز است که ابوالعلای معری آنهارا در اشعار ذیل جمع کرده:

مَـــن رَامَ عِـــلماً فـلیُقَدِمْ اَوَّلاً عِـــلماً بـحدِّهِ وَ مَـوْضوُع تَـلاٰ
وَ واضِـع وَ نِسبَةٍ وَ مٰا استُمِد مِـنهُ وَ فـضلِهِ وَ حُکـمْ یُعتَمِد
وَ اسـمِ وَّ مٰـا افَـادَ وَ المسـائَلِ وَ تِـلکُ عَشـر لِلمُنی وَ سـائِلِ
وَ بَـعضُهمْ عَـلیٰ البَعضِ اقـتَصرْ وَ مَنْ یَکن یَدری جَـمیعَهٰا انـتَصرْ

علمی را که در طلب آن هستند از سائر علوم تمیز و تشخیص نداده دنبال کار بیهوده و عبثی رفته‌اند و این عمل شایسته و سزاوار آدم عاقل نیست.

تعریف اصول فقه

لفظ «اصول فقه» مرکب از دوکلمه است: یکی اصول، دیگری فقه و اینك نخست به توضیح معانی لغوی و اصطلاحی هر یک از این دو کلمه پرداخته و سپس به تعریف اصطلاحی مجموع ترکیب اضافی «اصول فقه» که روی هم دارای معنی واحدی شده و به صورت اسم خاص یا لقب برای علم مخصوصی در آمده است مبادرت می‌شود: اصول جمع اصل است که در لغت به معنی قسمتی از هر چیز که مبنی و پایه‌ی قسمتهای دیگر آن چیز واقع شده باشد مانند پایه و بنیان دیوار یا ریشه و تنه‌ی درخت که پایه و بنیان پایداری قسمتهای بالاتر هر کدام از آنها است. و در اصطلاح دانشمندان کلمه‌ی اصول معنی‌های دیگری پیدا کرده است از این قرار:

۱ ـ **راجح**: مثل این که گفته شده (اَلکِتابُ اصَلٌ بِالنِّسبةِ اَلیٰ القِیاس) یعنی: قرآن نسبت به قیاس راجح است؛

۲ ـ **مستصحب**: مانند این که گفته‌اند (طَهارَةُ الماءِ اَصلٌ) در مورد آبی که در بقای طهارت آن شک به هم رسیده باشد؛

۳ ـ **قاعده**: مانند عبارت علمای نحو (اَلفاعِلُ مرفوعٌ) این جمله یکی از قواعد و اصول علم نحو است؛

۴ ـ **دلیل**: مانند این که گفته شود ﴿اَقیموا الصَّلوةَ اَصلُ وُجوبِ الصَّلوٰةِ﴾، یعنی: این آیه دلیل وجوب نماز است.

ولی هر گاه کلمه‌ی اصول اضافه به علم شود مقصود از آن همان معنی اخیر یعنی: دلیل است و این که در بعضی از کتابهای لغت کلمه‌ی اصول را به قواعد و قوانینی که بنای علم بر آن گذاشته شده باشد معنی کرده‌اند درست در نمی‌آید زیرا قواعد علم عبارت از مسائل آن است نه مبادی آن و اگر این معنی در نظر گرفته شود اصول فقه عبارت از مسائل فقه خواهد بود و آن هم تطبیق با منظور نمی‌کند.

لفظ فقه در لغت به معنی فهم و در اصطلاح علم معروفی است که در این دوره به (حقوق اسلامی) تعبیر می‌شود و تعریف علمی آن از نظر دانشمندان فن قریبا ذکر می‌شود. اما ترکیب اضافی (اصول فقه) به آن معنی واحدی که مقصود از آن اسم خاص علم معین و مخصوصی باشد علما آن را به عبارت گوناگونی تعریف کرده‌اند که معروفتر و مفیدترین آنها از این قرار است.

(اصول فقه) عبارت است از: ادله‌ی اجمالی فقه[۱] و طرق[۲] استفتاده از جزئیات[۳] آن و حال و صفات استفاده کننده[۴] بعضی برآنند که اصول فقه معرفت به ادله‌ی اجمالی فقه... است لکن عبارت اول مناسبتر به نظر می‌رسد به دلیل این که اولا اطلاق اصول بر ادله مناسب‌تر از اطلاق آن بر معرفت است.

ثانیا عبارت ادله‌ی اجمالی فقه و طرق استفاده از جزئیات آن الی آخر مفید و مستلزم علم بادله و طرق استفاده از آن نیز می‌باشد چه بدون شناختن دلائل و بدون اطلاع بر طرق استفاده که مقصود از آن مرجحات ادله متعارضه می‌باشد انجام منظور غیر معقول است. بالجمله این تعریف نتیجه فحص و تحقیق متاخرین است و با عبارت مفید و موجزی که دارد منتهای سعی در جامع و مانع بودن آن به عمل امده و حتی ادله‌ی تفصیلی فقه را نیز از اصول خارج کرده هر چند مغایرت آن با ادله اجمالی اعتباری می‌باشد.

---

(۱) ادله‌ی اجمالی مانند مطلق امر، نهی، عمل پیغمبر،ﷺ، اجماع، قیاس، استصحاب، از حیث بحث در این که امر برای و جوب نهی برای حرمت و بقیه هر کدام به جای خود حجت‌شناخته می‌شود.

(۲) مراد از طرق استفاده مرجحاتی است که در بحث تعادل و تراجیح بین ادلّه‌ی که تعارض داشته باشد ذکر خواهد شد.

(۳) مقصود از جزئیات ادلّه‌ی اجمالی یکایک ادله است به تفصیل مانند آیه: (اَقیموا الصلٰوة) در امر، و آیه‌ی:(لاَ تَقرَبُوا الزِّنا) در نهی. نماز گذاران پیغمبر،ﷺ، در میان کعبه.اجماع امّت بر این که سهم الارث دختر پسری که با دختر صلبی جمع می‌شود یک ششم است. و قیاس برنج بر گندم در ممنوع بودن معامله بعضی به بعضی از آن و استصحاب طهارت برای کسی که در الغای آن شک داشته باشد.از مراتب مذکوره در بالا معلوم می‌شود ادله‌ی تفصیلی جزء اصول فقه نیست و ذکر بعضی از آنها در اصول فقه بطور مثال است.

(۴) مقصود از استفاده کننده مجتهد و مراد از صفات او شرایط خاصی است که به عنوان شروط اجتهاد برای او لازم می‌باشد و بدیهی است آن کسی که می‌تواند در موقع تعارض ادله بـه وسیله‌ی مـرجحات استفاده کند همان مجتهد است نه مقلد.

موضوع اصول فقه

موضوع هر علمی عبارت از چیزی که در آن علم راجع به عوارض ذاتی آن چیز بحث و گفتگو شود چون در علم (اصول فقه) از چگونگی مدارک و ادله‌ی استنباط احکام بحث می‌شود پس موضوع این علم عبرت است از ادله‌ی فقه و آنهم به عقیده‌ی فقهای شافعی امور پنجگانه ذیل می‌باشد:

۱ ـ کتاب: قرآن کریم؛

۲ ـ سنت: قول و فعل پیغمبرﷺ، که تقریر نیز از آن جمله است؛

۳ ـ اجماع؛

۴ ـ قیاس؛

۵ ـ استدلال.

۳ ـ غرض از علم اصول.

غرض و فائده علم (اصول فقه) بطور اجمال عبارت است از علم و وقوف بر احکام الهی از قبیل وجوب و حرمت و امثال آن و بطور تفصیل مقصود از آن قادر شدن بر استنباط احکام شرعی و استخراج تکالیف شخصی دینی از روی ادله‌ی آنها می‌باشد. بعضی بر آنند چون علم اصول مقدمه و مبنای علم فقه است بنابراین غرض و فائده علم فقه بالواسطه و غیر مستقیم غرض و فائده علم اصول نیز هست ولی اگر این فرض مورد قبول و تسلیم واقع گردد اختصاصی به علم اصول نخواهد داشت و بلکه می‌توان شامل سایر علوم آلی دیگر مانند صرف و نحو امثال آنها نمود و این هم غیر معقول است.

آنچه در بالا ذکر شد مطالبی بود که در تمام علوم عمومیت دارد و در هر علمی قبل از شروع به اصل مقصود اطلاع بر آنها لازم و ضرور شناخته شده و این قسم مطالب معروف به مُقَدَّمةُ العِلم است علاوه بر اینها مطالب دیگری هست معروف به مُقَدَّمةُ الکتاب و مراد از آن توضیح و تعریف الفاظ و اصطلاحات خاصی است که مربوط به علم مورد بحث و ذکر آنها قبل از آغاز مباحث اصلی کتاب به پیشرفت و سرعت فهم مطالب

کتاب کمکهای مهمی می‌نماید[1] و اینك به ذکر این قسم الفاظ و اصطلاحات مبادرت می‌شود:

تعریف فقه

فقه در اصطلاح فقها و دانشمندان فن عبارت است از علم به حکم شرعی عملی که از ادله‌ی تفصیلی کسب شده باشد لفظ علم در اینجا به معنی اعم و شامل ظن نیز هست چه همانطور که در محل خود شرح داده خواهد شد ظن مجتهد از لحاظ قوت و اصابتی که جهت آن قائل شده‌اند نزدیک به علم و بلکه در ردیف آن شناخته می‌شود همچنین لفظ عملی عام و شامل عمل قلبی و عمل غیر قلبی است مثال اول مانند علم به وجوب نیت در وضو است که نیت یک عملی قلبی است و حکم وجوب بدان تعلق گرفته. مثال دوم مانند علم به مندوب بودن نماز وتر است که نماز مزبور یک عمل غیر قلبی و مورد حکم ندب قرار گرفته است. با قید لفظ عملی علم اصول فقه از تعریف خارج می‌شود زیرا اصول فقه علم به حکم شرعی اعتقادی است مانند اعتقاد به این که اجماع یا قیاس حجت می‌باشد.

حکم و اقسام آن

اما حکم در عرف و اصطلاح علمای اصول عبارت است از خطاب باری تعالی متعلق به فعل مکلف بر سبیل اقتضاء یا تخییر و یا خطاب الهی متعلق به فعل مکلف و غیر فعل مکلف از حیث وضع آنها.

خطاب نوع اول را خطاب التکلیف و خطاب نوع دوم را خطاب الوضع می‌گویند. در مورد تعریف فوق باید توضیح داد که: مقصود از خطاب باری تعالی کلام نفسی او «جلَّ شأنه» می‌باشد که از روز ازل خطاب نامیده شده تعلق آن به فعل مکلف برای زمان قبل از

---

(۱) در مورد مقدمة العلم و مقدمة الکتاب بحثهای زیادی شده و نسبت میان آنها را عموم و خصوص مطلق قائل شده‌اند به این معنی مقدمة الکتاب عام و مقدمة العلم خاص است هر کجا مقدمة العلم باشد مقدمة الکتاب نیز هست ولی عکس آن لازم نیست زیرا توضیح بعضی از الفاظ و اصطلاحات جزء امور دهگانه نیست که در شعر معری اشاره شده.

بعثت تعلق معنوی و برای زمان بعد از بعثت تعلق تنجیزی می‌باشد. مراد از مکلف، انسان بالغ و عاقلی است ممنوع التکلیف نباشد در این صورت بدیهی است تکلیف از اشخاصی که دچار سهو و غفلت شده‌اند و همچنین تکلیف از کسانی که ناچار و مجبور به امری هستند عقلاً ممنوع است. اقتضا یعنی: طلب انجام یا ترک فعل و آن عبارت است از وجوب، ندب، حرمت، کراهت و خلاف اولی که دو تاي اَولي برای انجام فعل و بقیه برای ترک فعل است. تخییر یعنی: مخیر کردن مکلف در انجام یا ترک فعل و آن هم عبارت از اباحه است. خطاب الوضع مانند خطاب وارد به صحیح یا باطل بودن چیزی، یا خطاب وارد به سبب بودن، یا شرط بودن، یا مانع بودن چیزی از حکم است. بنابراین احکام فقه در قسمت خطاب التکلیف شش چیز و در قسمت خطاب الوضع پنج چیز است که مجموعا یازده نوع می‌شود از این قرار:

اقسام خطاب التکلیف

۱ ـ **واجب**: یعنی: چیزی که فعل آن موجب ثواب و ترک آن باعث عقاب باشد مانند نمازهای فرض؛

۲ ـ **مندوب**: یعنی: چیزی که فعل آن موجب ثواب باشد و ترک آن باعث عقاب نباشد مانند نماز وتر؛

۳ ـ **حرام**: چیزی است که ترک آن موجب ثواب و فعل باعث عقاب باشد مانند قتل نفس و زنا؛

۴ ـ **مکروه**: یعنی: چیزی که ترک آن موجب ثواب ولی فعل آن باعث عقاب نباشد؛

۵ ـ **خلاف اولی**: چیزی است که طلب ترک آن ضعیف‌تر از کراهت است مانند روزه خوردن مسافری که در روزه گرفتن صدمه نبیند؛

۶ ـ **مباح**: چیزی است که نه فعل آن موجب ثواب باشد و نه ترک آن باعث عقاب باشد مانند کسب و صنعت.

۱

اقسام خطاب الوضع

۷ ـ **صحیح**: عبارت از چیزی است که نفوذ به آن تعلق گرفته و جامع اعتبارات شرعی باشد؛

۸ ـ **باطل**: چیزی است که نفوذ به آن تعلق نگیرد و جامع اعتبارات شرعی نباشد؛

۹ ـ **سبب**: چیزی است که علت حکم باشد مانند عمل زنا که سبب وجوب حدّ شرعی است؛

۱۰ ـ **شرط**: چیزی است که انتفای آن باعث انتفای مشروط باشد ولی وجود آن مستلزم وجود مشروط نباشد مانند طهارت برای نماز؛

۱۱ ـ **مانع**: چیزی است که موجب انتفای حکم باشد مانند قتل‌در باب ارث که هر وقت وارث مُوَّرَث خود را بکشد همین عمل مانع از ارث بردن او می‌شود.

معانی و توصیف‌هایی که برای هر کدام از امور مذکور در فوق بیان شد با در نظر گرفتن اتصاف هر یک به وصفی که دارد می‌باشد به این معنی واجب از حیث این که متصف به وجوب است چیزی را می‌گویند که فعل آن موجب ثواب و ترک آن باعث عقاب باشد یا مندوب از حیث این که متصف بندب است و حرام از نظر این که متصف به حرمت می باشد و هکذا در بقیه تا آخر. بنابراین اصل مقصود از حکم همان معانی وصفی می‌باشد که هنگام انتساب به فعل مکلف به کلمات وجوب، ندب، حرمت، کراهت، اباحت، صحت و بطلان تلفظ می‌شود و هنگام انتساب به شارع به الفاظ ایجاب. تحریم و امثال آن تعبیر می‌گردد در این صورت وجوب و ایجاب یا حرمت و تحریم بر حَسَب ذات متحد و بر حسب اعتبار متغایر می‌باشند.

مسائل احکام

در نزد امام شافعی فرض و واجب دو لفظ مترادف و مفید یک معنی هستند لکن امام اعظم میان آنها فرق گذاشته و معتقد بر این است آنچه به دلیل قطعی ثابت شده فرض و آنچه مستند به دلیل ظنّی است واجب می‌باشد و همچنین مندوب و مستحب و تطوع و

سنت مترادف و یک معنی می‌دهند ولی بعضی از علما در بین آنها نیز تفاوت قائل شده و گفته‌اند آنچه پیغمبر،ﷺ، بر عمل آن مواظب داشته سنّت و آنچه را فقط یکی دو دفعه عمل کرده است مستحب می‌باشد. متأخرین علما بنا به تحقیقاتی که کرده‌اند اختلاف در دو مسأله فوق را لفظی دانسته‌اند.

فرض عین و فرض کفایة

واجب یا فرض بر دو قسم است یکی فرض عین و منظور از آن انجام عملی از شخص معین می‌باشد خواه آن شخص هر یک از افراد مکلفین باشد مانند نمازهای پنجگانه‌ی روزانه و روزه‌ی ماه رمضان که بر هر فردی از افراد مکلفین واجب است یا شخص مخصوص و معینی باشد مانند شخص پیغمبر،ﷺ، در اموری که خاص آن حضرت است. دیگری فرض کفایه و آن عبارت از علمی است که مقصود انجام گرفتن آن است بدون توجه به شخص معین به این معنی بر تمام احاد واجب است ولی اگریک نفر آن را انجام داد تکلیف از همه ساقط می‌شود این قسم فرض در امور دینی مانند نماز بر میت یا امر به معروف و نهی از منکر و در امور دنیوی مانند حرف و صنایع است که به وسیله‌ی هر کس انجام گرفت، منظور شارع تامین است.

در این که کدام یک از این دو نوع اجب مقدم و برتر است میان علما اختلاف شده. امام شافعی بر این است فرض عین تقدم و برتری دارد زیرا شارع مقدس نهایت اعتنا و توجه را در انجام آن از هر فرد مکلفی نشان داده است و به همین جهت قطع طواف واجب را برای ادای نماز بر میت مکروه دانسته. لکن امام الحرمین فرض کفایه را به استناد این که انجام آن رفع تکلیف از سایرین نیز می‌کند برتر دانسته است.

واجب مخیر و حرام مخیر

محل و مورد احکام گاهی یک عمل معین و مخصوصی است مانند نماز و روزه که هر کدام از آنها واجب است و یا زنا و قتل که هر یک حرام می‌باشند و یا این که محل آن یکی از امور معتدد و معلومی است که بطور ابهام یکی از آنها واجب و با انجام دادن یک کدام

نسبت به بقیه‌ی تکلیف ساقط می‌شود فی مانند: اموری که در آیه کفاره ذکر شده می‌فرماید: ﴿فَكَفّارَتُه اِطْعامُ عَشَرةِ مَساكيْنَ مِنْ اَوْسَطِ ما تُطعِمونَ اَهْليكُمْ اوْ كِسْوَتِهمْ اَوْ تَحْريرُ رَقْبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِد فصِيامُ ثَلثَةَ اَيّامٍ﴾[1] یعنی: کفاره‌ی قسمی که شکسته شده باشد خوراک دادن ده نفر بینوا از خوراک متوسطی که به کسان خود می‌دهید یا لباس دادن آنها یا آزاد کردن بنده و برده ایست و هر کس واجد اینها نباشد سه روز، روزه بگیرد. در اینجا بر کسی که قسم شکسته باشد انجام یکی از امور مذکوره در آیه واجب شده این قسم واجب را واجب مخیر می‌گویند یعنی: شخص مکلف در انجام دادن هر کدام یک از آنها مختار و مخیر است. در این مورد اقوال مختلف و متعددی اظهار شده بعضی گفته‌اند تمام این امور واجب و با انجام یکی از آنها تکلیف ساقط و در صورت انجام دادن تمام آنها ثواب واجر همگی عائد مکلف خواهد شد و هرگاه هیچ کدام از این امور انجام نگردد تکلیف باقی و موجب عقاب می‌شود. بعضی‌ها گفته‌اند در میان این امور یکی واجب است که بر خداوند معلوم و بر مکلف مبهم است و هر وقت انجام داد معلوم خواهد شد و هکذا اقاویل دیگری هست که ذکر آنها موجب تطویل است.

همچنین است حرام مخیر مانند عبارت (لاٰ تَتناوَلِ اَلسَّمکَ اوْ اَللبنَ اوالبیضَ) در این عبارت ترک خوردن یکی از این سه چیز تکلیف شده اقوال و عقایدی که در مورد واجب مخیر اظهار شده در مورد حرام مخیر نیز گفته شده است و در مبحث نهی هم در این مورد مطالبی ذکر خواهد شد.

اقسام واجب

هرگاه برای انجام دادن حکم واجبی وقت مخصوص و معینی قرار داده شده باشد آن واجب را واجب موقت گویند مانند نماز و روزه که جهت ادای هر کدام وقت مخصوصی معین شده است و هرگاه برای انجام آن وقت تعیین نشده باشد آن را واجب غیر موقت می‌نامند مانند: ایمان.

---

(۱) سوره مائده آیه ـ ۹۲.

واجب موقت هم بر دو قسم است به این معنی یا وقتی جهت آن تعیین گردیده به اندازه‌ی مدت ادای همان واجب است آن را واجب مضیق گویند مانند روزه‌ی رمضان که وقت ادای آن اندازه همان ایام روزه است و یا این که وقت ادای واجب بیشتر از مدت انجام دادن آن می‌باشد مانند نمازهای پنجگانه که اوقات معینی جهت هر کدام بیشتر از مدت ادای آن است. این قسم واجب را واجب موسع خوانند. در مورد واجب موسع نیز اختلافاتی شده بعضی هم گفته‌اند موقع ادای آن اول وقتی است که برای آن معین گردیده و بعضی هم گفته‌اند آخر آن است ولی صحیح‌تر آن است تمام وقتی که جهت انجام واجب موسع تعیین گردیده موقع ادای آن و شخص مکلف در هر قسمتی از وقت معین ادای واجب کند به اجماع امّت مرتکب گناهی نشده به علاوه اختصاص دادن زمان ادای واجبی به اول وقت یا آخر وقت خود یک نوع تضییق و منافی معنای واجب موسع است.

واجب به اعتبار دیگر دو نوع است: «أدا» و «قضا».

أدا: عبارت است از انجام دادن فعل واجب در وقت و موقعی که شارع برای آن معین نموده است بعضی گفته‌اند: أدا: عبارت از شروع و ابتدا کردن به انجام فعلِ واجب در وقت مقرر است.این ابتدا و شروع در نزد حنفی به انعقاد تکبیر تحرم نماز (الله اکبر اول که مقرون به نیت قلبی نمازگذار باشد) حاصل می‌شود و در نزد شافعی موکول به انجام دادن یک رکعت از نماز در وقت مقرر است.بنابراین برای ادا محسوب داشتن نمازی که درآخر وقت مقرر انجام می‌گیرد در نزد حنفی فقط انعقاد تکبیرتحرم در وقت همان نماز کافی ولی در نزد شافعی موقعی أدا محسوب می‌گردد که یک رکعت تمام از آن نماز در وقت مقرر انجام گرفته باشد.

قضا: عبارت از انجام فعل بعد از انقضا و گذشتن وقت مقرر است. هر گاه در انجام فعل واجب نقص و خللی به هم رسید اعاده‌ی آن فعل، واجب می‌باشد. این اعاده اگر در همان وقت مقرر صورت گرفت ادا محسوب و اگر در غیر آن موقع انجام یافت قضا شمرده می‌شود.

مقدمه‌ی واجب و وجوب آن

معنی واجب واقسام آن تا درجه‌ی که لازم بود روشن گردید اکنون به ذکر اموری می‌پردازیم که انجام فعل واجب متوقف بر آن است و این قسم امور را مقدمه‌ی واجب می‌نامند خواه آن مقدمه سبب فعل باشد مانند صیغه اعتاق برای عمل آن خواه شرط فعل باشد مانند: وضو برای نماز. فرق سبب و شرط این است که وجود سبب مستلزم وجوب مسبب می‌باشد ولی وجود شرط استلزامی برای وجود مشروط ندارد مثلاً در مثالهای فوق به محض اجرای صیغه اعتاق بطور استلزم عمل اعتاق صورت‌پذیر است لکن گرفتن وضو استلزامی جهت ادای نماز ندارد.[1]

اموری که مقدمه یا متوقف علیه فعل واجب قرار می‌گیرد یا در حدود توانایی و قدرت شخص مکلف می‌باشد مانند وضو و امثال آن یا خارج از حدود توانایی او است مثل حیات و زنده بودن شخص مکلف در این مورد چه وضو گرفتن و چه زنده بودن مکلف هر دو شرط انجام نماز هستند لکن اولی در حدود قدرت مکلف و دومی خارج از توانایی او می‌باشد.

بنا به مراتب فوق عقیده و نظریه‌ی جمهور اشاعره این است هر نوع کاری که در حدود توانایی مکلف باشد و بدون انجام دادن آن اتمام فعل واجب میسر نگردد آن کار نیز واجب خواهد بود چه اگر واجب نباشد ناچار باید ترک فعل واجبی که بر آن متوقف است مجاز باشد و این خود نقص غرض و امر باطل و ناروایی خواهد بود. مقصود از عبارت معروف (مُقَدِّمَة الواجِبِ واجِبَةٌ) همین معنی است که ذکر شد.

از بیانات فوق معلوم می‌شود اولا واجب به اعتبار دیگری بر دو قسم: است واجب اصلی و آن عبارت از فعلی است که حکم وجوب مستقیما و بدون واسطه متوجه آن شده باشد مانند نماز؛

---

(۱) هر کدام از سبب و شرط یا بر حسب شرع است یا عقل یا عادت در این صورت هر یک از آنها سه قسم خواهد بود و مثالهایی که جهت اقسام آنها ذکر کرده‌اند از این قرار است: سبب شرعی مانند صیغه برای اعتاق. سبب عقلی مانند نظر برای حصول علم. سبب عادی مانند بریدن گردن برای قتل. شرط شرعی مانند وضو برای نماز. شرط عقلی مانند حیات برای علم. شرط عادی مانند گذاشتن نردبان جهت رفتن به بالای بام.

دیگری واجب تبعی و آن چیزی است که توجه حکم وجوب بدان به تبعیت واجب اصلی باشد مانند وضو که چون شرط نماز است به تبعیت نماز واجب شده است. ثانیا در نزد اشاعره اموری که مقدمه یا متوقف‌علیه فعل واجب واقع می‌گردد اعم است از این که سبب یا شرط باشد بر خلاف نظریه کسانی که گفته‌اند مقدمه واجب همان سبب تنها است زیرا ارتباط سبب با مسبب بیشتر از ارتباط شرط با مشروط است و بر خلاف نظر آنهایی که گفته‌اند مقدمه‌ی واجب عبارت از تنها شرط شرعی می‌باشد نه شرط عقلی یا عادی و نه سبب بطور مطلق. این اظهارات درست در نمی‌آید چه در مورد انجام فعل واجب میان سبب و شرط تفاوت و امتیازی نیست همانطور وجوب مسبب بدون وجوب سبب غیر ممکن است وجوب مشروط نیز بدون وجوب شرط محال و ممتنع است.

تکلیف و مکلف‌به

در این که مندوب و مکروه مکلف به هستند یا خیر بین علمای اصول اختلاف شده و این اختلاف هم ناشی از اختلاف آنها در تفسیر معنی اصطلاحی (تکلیف) است کسانی که تکلیف را به معنی ملزم ساختن شخص به انجام دادن یا ترک کردن کار زحمت‌داری می‌دانند مکلف به در نزد آنها عبارت از واجب و حرام تنها می‌باشد و شامل مندوب و مکروه نیست. کسانی که تکلیف را به معنی طلب انجام یا ترک کار زحمت‌داری تفسیر کرده‌اند مانند قاضی باقلانی مکلف به در نزد آنها شامل واجب و حرام و مندوب و مکروه خواهد بود.

در اینجا بی مناسبت به موضوع تکلیف‌به محال نیز که در مورد گفتگوی زیادی واقع گردیده اشاره شود محال اصولا سه نوع است:

۱ ـ محال بالذات و آن عبارت از چیزی است که عقلاً و عادة ممتنع باشد مانند اجتماع سیاهی و سفیدی و بطور کلی جمع بین دو ضد؛

۲ ـ محال بالغیر و آن عبارت از چیزی است که عقلاً محال نباشد ولی بر حسب عادت ممتنع باشد مانند بال و پر در آوردن مانند آدمی؛

۳ ـ محال به واسطه این که خداوند عدم. وقوع آن را خبر داده باشد مانند ایمان ابوجهل.

در نزد اشاعره تکلیف «به معنی طلب انجام یا ترک فعل» نسبت به نوع اول و دوم جایز ولی صورت وقوع نیافته و نسبت به نوع سوم هم جایز و هم صورت وقوع پیدا کرده و آیه ﴿لاٰ یُکلِّفُ اللّٰهُ نَفسٰا اِلاّٰ وُسْعَهٰا﴾ را دلیل عدم وقوع می‌دانند نه عدم جواز.[۱]

و دلائلی که برای جواز آن اقامه کرده‌اند این قرار است اولا اگر تکلیف به محال جایز نبود صورت وقوع پیدا نمی‌کرد و حال آنکه اوامر صادره از ناحیه خداوند شامل مردمان عاصی و نافرمان نیز هست و این خود تکلیف به محال است زیرا عصیان و نافرمانی آنها را خداوند از روز ازل می‌دانسته و اطاعت کردن آنها چون بر خلاف علم خدا می‌باشد امری محال و ممتنع است[۲] پس امر صادر شده نسبت به مردمان عاصی تکلیف به محال خواهد بود این دلیل جواز آن می‌باشد.

---

(۱) قال الله تعالی. (ربنا ولا تحمل علینا اصرا) التکالیف الصعبة و قد کانت لمن تقدم من الامم کقتل انفسهم و قرض ابدانهم و رفعت عن هذه الامة (ولا تحملنا ما لاطاقت لنا به) هذا الدعاء دلیل علی جواز تکلیف ما لایطاق لانه یدعی برفع ما لایجوز ان یقع ثم ان الشرع دفع وقوعه و تحقیق ذلک ان ما لایطاق. اربعه انواع:

الاول عقلی محض. کتکلیف الایمان لمن علم الله انه لا یومن. فهذا جائز و واقع بالاتفاق؛

و الثانی عادی. کالطیران فی الهواء؛

و الثالث عقلی و عادی کالجمع بین الضدین فهذان وقع الخلاف فی جواز التکلیف بها و الاتفاق علی عدم وقوعهما؛

و الرابع تکلیف ما یشق و یصعب فهذا جایز اتفاقا فقد کلفه الله من تقدم من الامم و رفعه عن هذا الامة. (التسهیل الی علوم التنزیل باختصار).

(۲) خیام نیشاپوری همین مسأله را مضون رباعی ذیل قرار داده که می‌گوید:

من می خورم و آنکه چو من اهل بود — می خوردن من به نزد وی سهل بود.
می خوردن من حق به ازل می‌دانست — گر می نخورم علم ازل جهل بود.

خواجه نصرالدین طوسی در این باره جوابی داده و گفته است:

گفتی که گنه به نزد من سهل بود — این نکته نگوید آنکه او اهل بود.
علم ازلی علت عصیان کردن — نزد عُقلاٰ زغایتِ جهل بود.

این دو شعر اشاره به جوابی است که به دلیل اشاعره داده شده و گفته‌اند: علم بامکان امتناع تابع معلوم است و سبب یا علت ایجاد آن نخواهد بود.

و نیز مرحوم ملا محمد زهاوی متولد در سال ۱۲۸۲ هجری صاحب کتاب البیتوشی ترجمه حال مفتی زهاوی چنین ضبط کرده است. محمد بن احمد بن حسین بن رستم بن کی‌خسرو بن امیربابا سلیمان درسال ۱۲۱۷ هـ متولد و در سال ۱۳۰۸ هجری فوت کرده است. که در بغداد سمت افتا داشته در مورد رباعی خیام گفته است:

با صرف نظر ز علم هر معلومی — خیام جواب شبهه‌ات سهل بود.

ثانیا خداوند ابوجهل را مکلف به ایمان و تصدیق به آنچه پیغمبر،ﷺ، آورده است نموده و یکی از آنها که پیغمبر،ﷺ، آورده همان ایمان نیاوردن و تصدیق نکردن ابوجهل است. در این صورت تکلیف ایمان به ابوجهل مستلزم تکلیف به ایمان نیاوردن و تصدیق نکردن او است و این خود امر محالی است. مخالفین در این باب جوابهایی داده‌اند که در کتابهای مفصل شرح داده شده است.[1]

همچنین در نزد اشاعره تکلیف به چیزی که شرط آن هنوز حصول نیافته جایز است مانند تکلیف انجام فروع دین به کسانی که هنوز شرط آن را که ایمان و اسلام باشد به جا نیاورده‌اند زیرا این موضوع مانند تکلیف نماز به اشخاص مسلمانی است که فاقد وضو و طهارت باشند همانطور امر بادای نماز درباره‌ی شخص مسلمان باعث وجوب وضو که شرط آن است می‌شود همانطور هم تکلیف انجام فورع دین از کسانی که مسلمان نشده‌اند موجب انجام دادن شرط آن که مسلمان شدن است خواهد بود.

رخصت و عزیمت

حکم شرعی درباره موارد با وجود بقای سبب آن بنا به علل وجهات خاصی تغییر پیدا می‌کند. این تغییر اگر به این ترتیب است که اجرای حکم اصلی مشکل و از طرف شارع به حکم آسانتری تبدیل شود آن را «رخصت» می‌نامند مانند خوردن گوشت حیوان مردار برای شخص مضطر. در این مورد حکم اصلی حرام بودن گوشت مردار به واسطه بدی و عفونت آن است ولی در موقع اضطرار با وجود بقای این علت حکم اصلی تغییر یافته و شارع مقدس خوردن آن را از نظر حفظ جان و بقای نفس مباح و بلکه واجب کرده است.

بر عکس اگر حکمی از سهولت و آسانی به صعوبت و سختی تبدیل یابد آن را «عزیمت» گویند مانند شکار حیوانات که حکم اصلی آن اباحت ولی در موقع احرام حج از نظر احترام عبادت حرام شده است.

---

(۱) جواب دلیل اول همان است که رباعی خواجه نصرالدین طوسی اشاره شده و جواب دلیل دوم این است که آنچه به ابوجهل تکلیف شده تصدیق احکام شرع است و خبر دادن از این که ابوجهل ایمان نخواهد آورد جزء احکام نیست تا او مکلف به تصدیق آن شده باشد ولی مطلب تامل است.

حاکم ذات باری است

با احراز این که حکم عبارت از خطاب باری تعالی متعلق به فعل مکلف است معلوم و مسلم می‌گردد که هر حکمی از ناحیه‌ی قدس باری «جل شأنه العزیز» می‌باشد و بر خلاف عقیده بعضی از فرق مانند معتزله و پیروان آنها عقل را هیچ گونه دخالتی در آن نیست. و به همین جهت در نزد اشاعره حسن و قبح به معنی ترتب مدح و ذم در دنیا و ترتیب ثواب و عقاب در آخرت شرعی هستند نه عقلی ولی حسن به معنی ملائمت با طبع مانند گوارا بودن بعضی از عذاها و قبح به معنی منافرت طبع از قبیل: تلخی و یا بی‌مزگی پاره‌ی غذاهای دیگر بالاتفاق عقلی است و در این قسمت اختلافی نیست.

ادراک و حکم

ادراک در لغت به معنی رسیدن به چیزی است و در اصطلاح عبارت است از پی بردن به کنه و تمام معنی، خواه نسبت باشد خواه غیر نسبت.

ادراک: به معنی اصطلاحی هرگاه مقرون به ایقاع یا انتزاع نسبت نباشد آن را تصور گویند و اگر مقرون به یکی از آنها باشد آن را تصدیق «یا حکم» خوانند مثلاً در جمله‌ی «الانسان کاتب» ادراک معنی انسان و معنی کاتب و ادراک نسبت دادن دومی به اولی تصور محسوب ولی ادراک این سه امر با ایقاع نسبت «یعنی ثبوت معنی کاتب بودن برای انسان» یا انتزاع نسبت «یعنی سلب معنی کاتب بودن از انسان» تصدیق یا حکم می‌باشد. از این قرار حکم عبارت است از مجموع ادراک امور سه گانه به انضمام ایقاع نسبت یا انتزاع نسبت است و در این صورت حکم مرکب و تصور جزء آن است بعضی از علمای فن براین عقیده‌اند که تصدیق یا حکم عبارت از همان ایقاع یا انتزاع نسبت است و در این صورت حکم امر بسیطی می‌باشد که تصور قبلی طرفین نسبت و همچنین تصور خود نسبت شرط آن است.

علم و ظن

حکم در نزد علما و دانشمندان تقسیماتی دارد که اینك به توضیح و ذکر مثالهای آن مبادرت می‌شود به این معنی حکم اگر جازم و غیر قابل تغییر باشد آن را «علم» گویند مانند حکم شخص به این که گرسنه یا تشنه است.

یا مانند حکم به حرکت اجسامی که در حال حرکت دیده می‌شود این قبیل احکام جازم و غیر قابل تغییر می‌باشد و اگر جازم ولی قابل تغییر باشد آن را «اعتقاد» می‌نامند.

اعتقاد هم دو نوع است: صحیح و فاسد

صحیح: آن است مطابق واقع باشد مثل اعتقاد شخص مقلد به این که نماز چاشت سنّت است این اعتقاد صحیح ولی چون از روی تقلید قابل تغییر می‌باشد. فاسد آن است مطابق واقع نباشد اعتقاد شخص مقلد به این که نماز چاشت سنّت است این اعتقاد صحیح ولی چون از روی تقلید است قابل تغییر می‌باشد.

فاسد: آن است مطابق واقع نباشد مانند اعتقاد شخص فلسفی به این که دنیا یا عالم قدیم است. و هر گاه حکم جازم نباشد از سه شق خارج نخواهد بود: یا وقوع نسبت راجح؛ یا وقوع آن مرجوح؛ و یا این که وقوع و عدم وقوع آن مساوی می‌باشد.

در صورت اول یعنی: طرف وقوع راجح باشد آن را «ظن» و در صورت دوم که طرف وقوع مرجوح باشد آن را «وهم» و در صورت سوم که وقوع و لاوقوع نسبت مساوی باشد آن را «شك» می‌خوانند از این قرار ظن و وهم هر کدام یک حکم ولی شك دو حکم محسوب می‌شود[1].

گاهی اوقات به طریق مَجاز، علم بر ظن اطلاق و گاه بر عکس ظن بر علم اطلاق می‌شود مثال اول آیه‌ی:﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ﴾[2] یعنی: ظننتموهنّ در اینجا علم به

(۱) بعضی از محققین مانند علامه تفتازانی بر این نظر و عقیده‌اند که وهم و شك حکم محسوب نمی‌شوند بلکه از جمله‌ی تصورات هستند زیرا وهم عبارت از ملاحظه‌ی طرف مرجوح و شك عبارت از تردید در وقوع یا عدم وقوع نسبت است.

(۲) سوره ممتحنه آیه‌ی: ۱۰.

معنی ظن است و مثال دوم آیه‌ی: ﴿الَّذینَ یَظُنّونَ اَنَّهم مُلاقوا رَبِّهِمْ﴾[1] یعنی: یعلمون در این آیه ظن به معنی علم است.

جهل

جهل: عبارت است از درک نکردن و پی نبردن به کنه چیزی که قصد درک آن شده باشد اعم از اینکه اصلاً ادراک و اطلاعی به مقصود حاصل نشود یا این که ادراک حاصل ولی بر خلاف حقیقت و نفس الأمر باشد. مثال اول مانند عدم اطلاع بشر بر جزئیات محتویات داخله‌ی کره‌ی زمین و سائر سیارات. مثال دوم مانند اعتقاد فلسفی به این که عالم قدیم است و حال آنکه بدلائل قطعی خلاف این عقیده ثابت شده است. نوع اخیر را جهل مرکب خوانند برای اینکه مرکب از دو جهل است یکی عدم ارداک اصل مقصود و دیگری جهالتی که شخص مذکور به جهل خود دارد.

تقسیم علم

علم بر دو قسم تقسیم شده یکی علم ضروری و آن عبارت است از آنچه بدون نظر و استدلال بدست آید. نظر مانند علمی که از طریق یکی از حواس پنچگانه‌ی ظاهری «باصره، سامعه، شامّه، لامسه، و ذایقه،» حاصل گردد و دیگری علم مکتسب و نظری و آن هم عبارت است از آنچه از راه نظر و استدلال بدست آید. نظر در اصطلاح به معنی فکر و حرکت نفس در معقولات است که وسیله رسیدن به علم یا اعتقاد باشد استدلال یعنی: طلب دلیل.

دلیل

دلیل در لغت به معنی مرشد و چیزی که وسیله‌ی ارشاد باشد و در اصطلاح عبارت از چیزی است با بکار بردن نظر صحیح در آن بتوان به مطلوب خبری رسید. برای اینکه نکات و دقایق این تعریف روشن شده باشد گویم: نظر در اینجا به معنی تفکّر در امری

---

۱)سوره بقره آیه ۴۶

است که وسیله‌ی انتقال ذهن به مطلوب باشد و این وسیله انتقال را «وجه دلالت» می‌گویند.مانند عالم که دلیل بر وجود صانع است به این معنی وقتی در شؤن و حالات آن دقت و تفکر کنیم به این نکته پی می‌بریم که این عالم حادث و از نیستی به هستی آمده است و از این نکته نیز بر می‌خوریم که آفریدگار و صانعی هست آن را خلق کرده در این صورت خود عالم دلیل و حدوث آن وجه دلالت. وجود صانع و آفریدگار مطلوب خبری می‌باشد. علمای منطق دلیل را عبارت از دو جمله می‌دانند که به وسیله یک واسطه به هم مربوط و در نتیجه جمله‌ی دیگری بدست آید. مانند آنکه در مثال بالا می‌گویند: عالم حادث است و هر حادثی دارای صانعی می‌باشد و نتیجه‌ی که از این دو جمله گرفته می‌شود جمله‌ی «عالم دارای صانعی است» می‌باشد. در این مورد جمله یا مقدمه اول را «صغری» و دومی را «کبری» و واسطه‌ی که وسیله ارتباط آنها شده و اصولیها آن را وجه دلالت می‌نامند (حد اوسط) و جمله‌ی سوم را (نتیجه) می‌گویند و چون مراد از جمله‌ی (رسیدن به مطلوب خبری) که در تعریف دلیل ذکر شد حصول علم یا حصول ظن به آن است پس تعریف ذکر شده در بالا شامل دلیل قطعی ظنّی هر دو می‌باشند. مثال دلیل قطعی همان است که در فوق شرح داده شد. مثال دلیل ظنی مانند آیه «اَقیمُو الصَّلوةَ» که دلیل بر وجوب نماز است در اینجا با دقت در آیه‌ی مزبور پی می‌بریم که این آیه امر است و امر هم مفید وجوب می‌باشد.ترتیب صغری و کبری و استنتاجی که به طریقه‌ی علمای منطق در مورد عالم و صانع داده شده در اینجا نیز مجری است.

حدّ

حدّ: در لغت به معنی منع و در اصطلاح عبارت از قول و جمله‌ی است که چیز را از غیر خودش تمیز دهد. این تغییر وقتی حاصل می‌شود که عبارت حدّ طوری باشد از افراد محدود چیزی خارج و غیر از افراد محدود چیزی داخل آن نگردد. حدّ را به تعبیری جامع و مانع و به تعبیر دیگر متفرد و منعکس گویند و مقصود از هر تعبیر همان مراتبی است که در بالا ذکر شد. تعبیر اول به این مناسب است که جامع تمام افراد محدود و مانع از دخول غیر در آن باشد.در تعبیر دوم مطّرد به این معنی که هر کجا حدّ

باشد محدود نیز موجود و غیر از افراد محدود چیزی در آن داخل نیست و از این جهت مانع می‌شود. منعکس به این معنی هر وقت محدود باشد حدّ نیز موجود و چیزی از افراد محدود از آن خارج نیست و به همین لحاظ جامع می‌گردد. پس مفاد و مؤدّای این دو عبارت یکی و هر دو بر جمله (حیوانٌ ناطقٌ) در تعریف انسان صادق می‌آیند. بر خلاف اینکه انسان به جمله‌ی (حَیوانٌ کاتبٌ بالفِعل) یا جمله‌ی (حَیوانٌ ماشٍ) تعریف شود زیرا جمله اول چون شامل افراد انسان غیر کاتب نمی‌شود غیر جامع و غیر منعکس است و جمله دوم چون شامل چهار پایان هم می‌شود غیر مانع و غیر مطّرد است. تا اینجا ذکر مطالبی بود که توضیح آنها قبل از شروع به اصل مقصود لازم است و اینك به مباحث اصلی علم اصول فقه می‌پردازیم.

مباحث اصلی علم اصول فقه

ابواب و فصول اصول فقه از زمان پیدایش آن به تبعیت از قانون نشوء وارتقاء رو به توسعه و کمال رفته و برای اینکه از این تطّور عملی نمونه‌ی بدست آید بذکر ابواب و فصول سه دوره از آن اکتفا می‌شود.

۱ ـ امام شافعی که اولین تدوین کننده‌ی این علم بوده در رساله مشهور خود که در علم اصول تألیف کرده از این مطالب بحث کرده است: قرآن سنت، ناسخ و منسوخ، علل احادیث، خبر واحد، اجماع، قیاس، اجتهاد، استحسان، اختلاف؛

۲ ـ در حدود دویست و پنجاه سال بعد چنانکه در تألیف امام الحرمین از جمله کتاب و رقات ذکر شده ابواب و فصول اصول فقه از این قرار بوده: اقسام کلام، امر، نهی، خاص، عام، مطلق و مقید، مجمل و مبیّن و مؤّل، افعال، ناسخ و منسوخ، اجماع، اخبار، قیاس حظر و اباحه، استصحاب حال، ترتیب ادله، صفت مفتی و مستفتی، احکام مجتهد؛

۳ ـ متأخرین که از آن جمله تاج‌الدین عبدالوهاب سبکی صاحب کتاب معروف جمع الجوامع است در حدود سیصد سال بعد ابواب و فصول نامبرده در بالا را هفت قسمت خلاصه و طبقه بندی کرده‌اند از این قرار:

۱ ـ کتاب و مباحث اقوال؛
۲ ـ سنت؛
۳ ـ اجماع؛
۴ ـ قیاس؛
۵ ـ استدلال؛
۶ ـ تعادل و تراجیح؛
۷ ـ اجتهاد و تقلید.

و چون طریقه متأخرین ملخصّ‌تر و مضبوط‌تر است به همان ترتیب به شرح و بیان هر یک از مطالب مبادرت می‌شود:

قسمت اول ـ کتاب و مباحث اقوال

کتاب: در عرف و اصطلاح اهل شرع بطور تغلیب بر قرآن کریم که نخستین دلیل از ادله‌ی فقه است اطلاق می‌شود و قرآن در نزد علمای اصول فقه عبارت از کلام لفظی نازل شده بر محمدابن عبدالله، ﷺ، است که از حیث عاجز ساختن مخالفین از آوردن کوچکترین سوره‌ی مانند آن یکی از معجزات آن حضرت محسوب شده و تلاوت آن تعبّدی است و هیچ وقت هم نسخ نخواهد شد. مقصود از این تعریف مجموع مؤلّف[1] مخصوصی است که به سوره‌ی «الفاتحه» شروع و به آخر سوره‌ی «النّاس» خاتمه یافته و به قسمتها و آیات آن استدلال می‌شود.و در اصطلاح علمای اصول دین قرآن عبارت از معانی و مدلولات آن است که به کلام نفسی قائم بذات باری تعالی تعبیر می‌شود.

در این که (بسمله) یعنی: عبارت بسم الله الرحمن الرحیم جزء قرآن است یا خیر میان علما اختلاف شده بعضی بر این عقیده‌اند که عبارت مزبور در اول تمام سورهای قرآن غیر از سوره‌ی برائت و همچنین در وسط سوره‌ی نمل جزء قرآن است. و بعضی هم گفته‌اند در هیچ کدام از سوره‌ها جز قرآن نیست و بعضی نیز بر آنند در سوره‌ی «الفاتحه» که اول کتاب است جزء قرآن و در سائر سوره‌ها جزء قرآن نبوده فقط برای فاصله در بین آنها ذکر شده است.ولی چون با مبالغه زیادی که از طرف صحابه‌ی صدر اسلام در ننوشتن کلمات خارج از قرآن به عمل آمده است بسمله در تمام مصاحف و قرآنهایی که از اصحاب رسول، ﷺ، دیده شده به همین ترتیبی که فعلاً هست به خط سوره‌ها[2] نوشته شده طریقه‌ی اول صحیح‌تر و به همین جهت مختار اشاعره نیز می‌باشد قرائت قرآن دو نوع است متواتر و شاذّ. متواتر عبارت از آن است که نقل آن از پیغمبر به وسیله‌ی جمعی

---

(۱) مقصود از مؤلف مجموعه‌ی الفاظ است هر چند بالقوه باشد مانند خطوط و نوشته‌های قرآن.
(۲) مراد از خط سوره‌ها این است که به رنگ سیاه نوشته شده چون معمول در صدر اسلام این بوده کلمات قرآن با خط سیاه و کلمات خارج از قرآن به رنگ دیگری نوشته می‌شده است.

که تصور کذب و خلاف از آنها محال و ممتنع باشد به طبقه‌های بعد رسیده باشد ولی شاذّ آن است که بطور آحاد روایت و به درجه‌ی قرائت صحیح نرسیده باشد.بنابراین قرائتهای هفتگانه که از هفت نفر قاری معروف یعنی: ابوعمرو،[۱] نافع،[۲] ابن کثیر،[۳] عامر،[۴] عاصم،[۵] حمزه[۶] وکسائی[۷] نقل و از طریق تواتر به طبقه‌های بعد رسیده متواتر و صحیح است. لکن قرائت کلمه‌ی (ایمانَهُما) در روایت (السَّارِقُ و السَّارِقةُ فاقطَعوُا اَیمانَهُما) چون به طریق آحاد نقل شده و به درجه‌ی قرائت صحیح نرسیده شاذّ نامیده می‌شود و جزء قرآن نیست فقط در حکم اخباری است که بطور آحاد روایت شده باشد.

عقیده‌ی فقها و دانشمندان این است که در قرآن و همچنین در احادیث نبوی الفاظی که اصلاً معنی نداشته و یا فهم معانی آن تعّذر داشته باشد وجود ندارد. زیرا این قبیل الفاظ به منزله‌ی هذیان است و سزاوار آدم عاقل نیست چه رسد به خداوند تبارک و تعالی و پیغمبری که به منظور هدایت و راهنمایی خلق روانه و مبعوث گردیده است. اشکال بعضی از فرق به وجود حروف مقطّعه در اوائل بعضی از سوره‌های قرآن مانند یس، طه، حم، عسق و امثال آنها غیر وارد است زیرا این قبیل حروف هر کدام معانی خاصی دارند که در کتابهای تفسیر شرح داده شده و بعضی از آنها هم اسم سوره قرآن هستند.

همین طور نظریه و اعتقاد علماء بر این است الفاظی که اراده‌ی معنی غیر از معنی ظاهری از آن بشود نباید در قرآن یافت شود مگر اینکه دلیل خاصی که باعث انصراف از معنی ظاهری و توجه به معنی دیگر موجود باشد به ترتیبی که در مورد عام مخصوص ملحوظ و مقرر است تفصیل آن در محل خود شرح داده خواهد شد.

مذهب مختار آن است در قرآن و احادیث نبوی مجملی وجود ندارد که بشر به انجام

---

(۱) ابو عمرو زبان بن علاء بصری متوفی به سال ۱۵۴ هجری.
(۲) نافع ابن عبدالرحمن بن ابی نعیم مدنی متوفی در سال ۱۶۹ هجری.
(۳) عبدالله بن کثیر متوفی در سال ۱۲۰ از تابعین است.
(۴) عبدالله بن عامر شامی متوفی در سال ۱۱۸ هجری از تابعین است.
(۵) ابوبکر عاصم بن ابی النجود متوفی در سال ۱۲۷ هجری از تابعین است.
(۶) حمزه بن حبیب الزیات متوفی در سال ۱۵۶.
(۷) ابوالحسن علی بن حمزه کسائی متوفی در سال ۱۸۹.

آن مکلف شده و قبل از رحلت حضرت رسول،ﷺ، توضیح و روشن نگردیده باشد. زیرا بقای آن به حال اجمال مستلزم تکلیف بما لایطاق و منافی آیه ﴿اَلیومَ اکمَلتُ لَکُمْ دینَکُمْ﴾[1] می‌باشد.

ادله‌ی نقلیه در پاره‌ی اوقات به انضمام امور دیگری از قبیل مشاهده یا تواتر مفید یقین خواهد بود مانند ادله‌ی وجوب نماز که فهم معانی و مراد از آن ادله برای صحابه و مسلمین صدر اسلام به وسیله‌ی قرائنی که برای العین مشاهده کرده‌اند و برای طبقات بعد تا زمان حاضر به واسطه نقل آن قرائن به تواتر حاصل گردیده است.

---

(۱) سوره مائده آیه ۳.

منطوق و مفهوم

معانی و مدلولات الفاظ بر دو نوع است یکی آن چیزی است که هنگام ایراد نطق و تلفظ در ذهن شنونده القا شود آن را (منطوق) گویند دیگر آنچه پس از خاتمه‌ی تلفظ و حصول سکوت استنباط گردد و آن را «مفهوم» نامند مثلاً در موقع تلفظ آیه‌ی: ﴿فلاٰ تَقُلْ لَهمٰا اُفٍّ﴾[1] منطوق آن که حرمت تافیف «اظهار دلتنگی» والدین باشد در ذهن شنونده القا و پس از حصول سکوت مفهوم آن که حرمت زدن و اذیت و آزار آنها باشد استنباط می‌گردد. چه مسلم است هرگاه اظهار دلتنگی از والدین امری مذموم و شارع مقدس از آن نهی کرده باشد زدن و اذیت و آزار آنها که به مراتب سخت‌تر از اظهار دلتنگی است به طریق اولی مذموم و مورد تحریم شارع می‌باشد.

لفظ از حیث دلالت بر منطوق دو حالت دارد اگر مفید معنی واحدی است که احتمال معنی دیگر از آن نمی‌رود مانند: کلمه زید که مفید ذات مشخص و معینی است بدون احتمال غیر، آن را «نصّ» می‌گویند. و هرگاه غیر از معنی خود احتمال معنی دیگری بطور مرجوح از آن برود مانند کلمه «اسد» در جمله «رَائیت الیومَ اَسَداً» که مفید معنی حیوان درنده و در ضمن احتمال مرد شجاع و دلیر از آن می‌رود آن را «ظاهر» خوانند و در این صورت معنی اولی را حقیقی و معنی دومی را مجازی می‌نامند.

لفظ به اعتبار دیگر بر دو قسم تقسیم می‌شود به این معنی اگر جزء آن دلالت بر جزء معنی کند آن را لفظ مرکب خوانند خواه ترکیب اسنادی باشد مانند «زیدٌ قائمٌ» یا ترکیب اضافی مانند (خاتمُ فِضّةٍ) که در هر دو جمله جزء لفظ دلالت بر جزء معنی می‌کند. و هرگاه جزء لفظ دلالت بر جزء معنی نکند اعم از اینکه آن لفظ اصلاً جزء نداشته باشد مانند همزه‌ی استفهام یا جزء داشته باشد ولی دلالت بر چیزی نکند مانند کلمه (زید) یا

---

(۱) سوره اسرائیل آیه‌ی:۲۴.

جزء آن دلالت بر چیزی غیر از جزء معنی کند مانند کلمه (عبدالله) در حال علم بودن برای شخص معینی، آن را لفظ مفرد گویند.

دلالت و اقسام آن

دلالت عبارت از بودن هر چیز به حالتی است که درک آن مستلزم درک چیز دیگری باشد در این صورت چیز اولی را دالّ و دومی را مدلول می‌نامند. دلالت بر حسب نوع رابطه‌ی که میان دالّ و مدلول موجود می‌باشد بر سه قسم است:

۱ ـ دلالت عقلی؛

۲ ـ دلالت طبیعی؛

۳ ـ دلالت وضعی.

(**دلالت عقلی**) عبارت از آن است که رابطه‌ی دالّ و مدلول بالذات موجود و عقل آن را درک کرده باشد مانند دلالت اثر بر مؤثر یا دلالت یکی از دو اثر مؤثر بر اثر دیگر او.

(**دلالت طبیعی**) آن است رابطه‌ی نامبرده را طبیعت ایجاد کرده باشد مانند دلالت ناله بر وجود درد و آلم.

(**دلالت وضعی**) آن است رابطه‌ی دالّ و مدلول را واضع به وجود آورده باشد مانند دلالت الفاظ موضوعه بر معانی آنها و آنچه در اینجا مورد بحث است همان قسم اخیر یعنی: دلالت وضعی لفظی و آن هم بر سه نوع است از این قرار:

۱ ـ دلالت مطابقه؛

۲ ـ دلالت تضمّن؛

۳ ـ دلالت التزام.

دلالت مطابقه: عبارت از دلالت لفظ موضوع بر تمام معنی موضوع له می‌باشد مانند دلالت لفظ «انسان» بر تمام معنی «حیوان ناطق».

دلالت تضمن: عبارت از دلالت لفظ موضوع بر قسمتی از معنی موضوع له مانند دلالت «انسان» بر «حیوان» تنها یا «ناطق» تنها که هر کدام قسمتی از معنی موضوع لهُ هستند.

دلالت التزام: عبارت از دلالت لفظ بر چیزی است که از معنی موضوع لهُ خارج ولی لازم ذهنی آن باشد مانند دلالت «انسان» بر «قابل علم بودن وی» چه قابل علم بودن خارج از معنی حیوان ناطق لیکن در ذهن لازمه آن می‌باشد بطوری که هر وقت معنی حیوان ناطق در ذهن خطور کند معنی قابل علم بودن آن هم خطور می‌کند.

علما و دانشمندان در مورد دلالتهای سه‌گانه‌ی اخیر اختلاف کرده‌اند بعضی از آنان مانند علمای منطق بر این عقیده‌اند هر سه که نوع دلالت لفظی هستند زیرا در هر سه صورت معنی از لفظ فهمیده می‌شود، منتها در بعضی از آنها بطور مستقیم‌و بلا واسطه و در بعضی دیگر بطور غیر مستقیم و بالواسطه جماعت دیگری مانند یک قسمت از اصولیها بر این نظریه هستند که مطابقت دلالت لفظی و تضمن و التزام هر دو دلالت عقلی می‌باشد به دلیل اینکه دلالت لفظ بر مدلول تضمّنی یا مدلول التزامی موقوف به انتقال ذهن از معنی مطابقی به جزء آن یا لازم آن می‌باشد. یک دسته دیگر از علمای اصول معتقد بر این هستند که مطابقه و تضمن هر دو دلالت لفظی و فقط دلالت التزامی عقلی می‌باشد زیرا مدلول تضمنی چون جزء معنی موضوعٌ له است دلالت لفظ بر آن هم لفظی شمرده می‌شود ولی مدول التزامی چون امری خارج و لازم ذهنی موضوع له می‌باشد فهم آن منوط به انتقال ذهن از اصل معنی موضوعٌ له بدان است.

اقسام منطوق

بنابر آنچه ذکر شد منطوق دو قسم خواهد بود یکی صریح و دیگری غیر صریح. منطوق صریح عبارت از مدلول مطابقی یا تضمنی است و منطوق غیر صریح عبارت از مدلول التزامی می‌باشد.

برای دلالت التزامی هم سه نوع قائل شده‌اند:

۱ ـ دلالت اقتضا؛

۲ ـ دلالت اشاره؛

۳ ـ دلالت ایماء.

دلالت اقتضا

دلالت اقتضا: عبارت از آن است صدق منطوق یا صحت آن متوقف بر اضمار و تقدیری در کلام باشد. مثال آنچه صدق منطوق متوقف بر اضمار چیزی در کلام باشد حدیث نبوی (**رُفِعَ عَنْ اُمَّتی الخَطٰاء و النِسیٰان**) که صدق این کلام محتاج و متوقف بر اضمار کلمه (مؤاخذه) می‌باشد و در این صورت معنی حدیث این است مواخذه‌ی خطاء و فراموشی از امّت برداشته شده و الا خود خطا و فراموشی رفع نشده و غالبا از امّت سرمی‌زند پس اگر کلمه مواخذه در این عبارت مقدر و مضمر نشود کلام صدق پیدا نمی‌کند. مثال آنچه صحت کلام محتاج به اضمار و تقدیر باشد آیه ﴿**وَ اسئَلِ القریَة**﴾[1] می‌باشد در اینجا صحت و درستی عبارت منوط به تقدیر لفظ اهل است و در این صورت معنی آیه این است از اهل قریه سؤال کن و الا سؤال از خود قریه که یک عده ابنیه و ساختمان چیز بیشتری نیست غیر معقول و ناصحیح می‌باشد.

---

(۱) سوره یوسف آیه ۸۳.

دلالت اشاره

دلالت اشاره عبارت از آن است لفظ دال بر منطوق بدون احتیاج به اضمار و تقدیر لفظی در عبارت دلالت بر چیز دیگری بکند که هنگام تلفظ قصد آن نشده باشد مانند آیه ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلى نِسائِكُمْ﴾[۱] مقصود از این کلام اجازه‌ی نزدیکی با عیال در شبهای رمضان است ولی به طریق التزام بدون اینکه محتاج به تقدیر و اضماری باشد بر امر دیگری دلالت می‌کند و آن صحت روزه‌ی کسانی است که جنابت نزدیکی را تا صبح ادامه داده باشند.

دلالت ایماء

دلالت ایماء: عبارت از آن است لفظ در افاده‌ی معنی التزامی محتاج به تقدیر و اضمار نبوده ولی اقتران آن با حکم طوری باشد که رابطه‌ی علت و معلولی آن استنباط و از این راه معلوم شود معنی التزامی هم قصد شده است مانند آنچه روایت شده که یک نفر اعرابی به حضرت رسول،ﷺ، گفت: (وٰاَقعتُ اَهلی فی نَهٰارِ رَمَضٰان) حضرت رسول،ﷺ، فرمود (اِعتِقْ رَقَبَةً) در این صورت مقرون بودن امر به آزاد کردن با ذکر نزدیکی کردن با عیال در روز رمضان مفید آن است که عمل مذبور علت حکم اعتاق و این جواب به منزله‌ی آن است که گفته شود چون در روز رمضان نزدیکی با عیال کردی بنده‌ی آزاد کن. تفصیل ایماء در مبحث مسالک‌العلهٔ قیاس مشروح‌تر ذکر خواهد شد.

(۱) سوره بقره آیه ۱۸۶ ـ

اقسام مفهوم

برای مفهوم نیز دو قسم قائل شده‌اند: یکی مفهوم موافق؛ دیگری مفهوم مخالف.

مفهوم موافق

هر گاه مفهوم یعنی: آنچه در غیر محل نطق و پس از حصول سکوت بدست آید با منطوق یعنی: آنچه در مقام نطق و تلفظ در ذهن القا شود از حیث اثبات و نفی هر دو موافق و هم‌نواخت باشند آن را «مفهوم موافق» گویند آنهم به دو طریق ممکن است به این معنی این موافقت یا به طریق اولویت است و آن را «فحوای خطاب» نامند و یا اینکه به طریق مساوی و آن را «لحن خطاب» خوانند مثال اولی مانند آیه‌ی: ﴿فَلاٰ تَقُلْ لَهُمٰا اُفٍّ﴾[1] که منطوق آن حرمت اظهار دلتنگی از والدین و مفهوم موافق آن به طریق اولی همانطور که سابقاً اشاره کردیم حرمت زدن و اذیت و آزار آنها می‌باشد که به مراتب سخت‌تر است. مثال دومی مانند آیه‌ی: ﴿اِنَّ الَّذینَ یَأکُلونَ اَمْوٰالَ الیَتٰامَیٰ ظُلْماً﴾[2] که منطوق آن حرمت خوردن مال یتیم و مفهوم موافق بطور مساوی حرمت سوزانیدن و از بین بردن آن است که این دو عمل از حیث اتلاف مال مساوی و در عرض هم قرار گرفته‌اند. بعضی برآنند که مفهوم مساوی هر چند در استدلال و احتجاج مانند مفهوم اولویت باشد معذلک موافقت شناخته نمی‌شود در این صورت مفهوم موافق همان مفهوم به طریق اولی خواهد بود و آن را هم فحوای خطاب و هم لحن خطاب می‌خوانند.

دو مثال فوق برای نفی و اثبات حکم نیز مورد استفاده می‌باشند چه آیه‌ی اولی مفهوم موافق در مقام سلب و آیه‌ی دومی مفهوم موافق در مقام اثبات است.

---

(۱) سوره‌ی اسرائیل آیه ۲۴.

(۲) سوره نساء آیه ۱۰ بقیه آیه نساء اِنَّما یأکُلونَ فی بطو نهم ناراً و سیصلون سعیرا.

علمای فن نسبت به دلالت لفظ بر حکم موافقت اختلاف کرده‌اند بعضی معتقدند خود این دلالت هم مفهومی و در غیر مقام نطق حاصل می‌شود و بعضی گفته‌اند قیاسی است و به طریق قیاس استنباط می‌گردد و بعضی گفته‌اند لفظی است و عرف لفظ را به معنی اعم انتقال می‌دهد.

عده‌ی دیگر بر آنند که این دلالت لفظی و از طریق منطوق است بدون اعتبار قیاس. لیکن طریقه‌ی اولی که دلالت مفهومی، باشد صحیح‌تر به نظر می‌رسد.

مفهوم مخالف

هرگاه مفهوم از حیث اثبات و یا نفی مخالف منطوق باشد به این معنی اگر منطوق حکم مفید اثبات چیزی باشد و مفهوم آن نفی آن چیز را برساند یا بر عکس منطوق حاکی از نفی و مفهوم اثبات باشد این دو نوع مفهوم را مفهوم مخالف می‌گویند.

شرط تحقق مفهوم مخالف این است که برای تصریح به لفظ مذکور جز انتفاء حکم از مسکوت فائده‌ی به نظر نرسد. ولی هرگاه تصریح به لفظ مذکور به منظور خاصی از قبیل بیان اغلبیت یا به مناسبت رفع تهمت یا از نظر جواب سؤالی بوده باشد مفهوم مخالفی وجود نخواهد داشت. مثلاً در آیه‌ی: ﴿وَ رَبائِبُكُمُ الّلاتی فی حجُورِ كُمْ﴾[1] چون تصریح به حجورکم به این منظور است که غالب ربیبه‌ها تحت تربیت شوهر مادر هستند. یا در عبارت شخص تازه مسلمانی که بگوید: (تَصَدَّق بِهذٰا علَی المُسلِمینَ) چون تصریح به ذکر مسلمین برای رفع تهمت از تصور منافق بودن است. و همچنین در عبارت (فی الغَنَمِ السّائِمَةِ زَكوةٌ) که حضرت رسول،ﷺ، در جواب کسی که در مورد زکات سائمه از آن حضرت سؤال کرده باشد چون تصریح به سائمه در جواب سائل بوده است لذا هر کدام از الفاظ مذکور به منظور خاصی گفته شده و در هیچ کدام مفهوم مخالف وجود ندارد.

برای مفهوم مخالف با رعایت شروط نامبرده در بالا اقسامی قائل شده‌اند از قبیل: مفهوم صفت؛ مفهوم علّت؛ مفهوم ظرف؛ مفهوم حال؛ مفهوم شرط؛ مفهوم غایه؛ مفهوم

---

(۱) سوره نساء آیه ۲۲ -

حصر.[۱] باداة و غیر آنها. مثال مفهوم صفت مانند کلمه الغَنَمُ السائِمة در عبارت «فی الغَنم السائِمَةِ زَکوةٌ» که ابتدا و مستقلاً بدون پرسش و سؤال دیگری گفته شده باشد در این صورت مفهوم مخالف آن واجب نبودن زکات در غنم و گوسفندان معلوفه است. مثال مفهوم علت عبارت «اَعطِ السائِلَ لِحاجَتِهِ» یعنی: به کسی بخشش کن که از روی احتیاج سؤال کند مفهوم مخالف آن، این است به کسی که بدون احتیاج سؤال می‌کند چیزی نباید داد. مثال حال مانند «اَحسِن اِلیٰ العَبدِ مُطیعاً» که مفهوم مخالف عدم احسان و نیکی درباره عبد عاصی و نافرمان است. مثال شرط مانند آیه: ﴿وَ اِن کُنَّ اُولاتِ حَملٍ فَانْفِقوُا عَلَیهِنَّ﴾[۲] در اینجا منطوق آیه وجوب انفاق به شرط حامله بودن است و مفهوم مخالف آن عدم وجوب انفاق درباره غیر حامله است. مثال غایة آیه‌ی: ﴿فَاِنْ طَلَّقَهٰا فَلاٰ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّیٰ تَنکِحَ زَوجاً غَیْرهُ﴾[۳] به موجب این آیه نکاح زن مطلقه به سه طلاق برای شوهر اولی جاییز نیست تا اینکه شوهر دیگری اختیار کند که بعد از شوهر دوم نکاح او برای شوهر اول جایز می‌شود. مثال حصر باداة مانند آیه: ﴿اِنَّمٰا اِلٰهُکُم اللّٰهُ﴾[۴] و یا آیه‌ی: ﴿لاٰ اِلٰهَ اِلاّٰ اللّٰهُ﴾[۵] در این دو آیه به حسب منطوق نفی خدایی از غیر خداوند باری تعالی شده و به حسب مفهوم اثبات وجود حق تعالی شده است. قسمت اخیر یعنی: حصر به لا و الاّی استثنائیه بهترین و بالاترین درجه‌ی انواع مفهوم مخالف است بعد از آن حصر بانمّا. بعد شرط؛ بعد صفت؛ مناسب حکم است. از قبیل نعت و حال و ظرف و علت. این درجات مفهوم مخالف که ذکر شد در هنگام تعارض ادله مورد استفاده قرار خواهد گرفت.

انواع مفهومهاي مخالف بنا به مذهب اَصَح حجت شناخته شده مگر مفهوم عدد و لقب که این دو حجت شناخته نشده‌اند.[۶]

---

(۱) حصر هم اقسامی دارد حِصر بانما به کسر و حصر به لا و الاکه مثال این دو در متن ذکر شده حصر به ضمیر منفصل مانند آیه: «فَاللّٰه هُوَ الوَ لیُّ» یعنی: غیر او ناصر نیست. حصر به تقدیم معمول مانند «ایّاکَ نَعْبُدُ» یعنی: شما را عبادت و پرستش می‌کنیم لاغیر.

(۲) سوره طلاق آیه ۶.

(۳) بقره آیه ۲۲۹.

(۴) طه آیه ۹۸.

(۵) سوره محمد آیه ۱۹.

(۶) بعضی گفته‌اند که عدد هم دارای مفهوم مخالف است و مقضود از آیه‌ی:(فَجلِدو هُمْ ثَمٰانینَ جَلدَةً) آن است نه کمتر بزنید نه زیادتر.

موضوعات لغوی

یکی از عطایا و مواهب الهی حدوث لغتهای موضوعه است که در مقام افهام معانی و مقاصد باطنی بشر از هر نوع اشاره تمثیلی آسانتر و به ادای مقصود رساتر است. معانی این لغات و الفاظ یا به وسیله استعمال متقدمین و نقل و تواتر از آنها فهمیده می‌شود مانند کلمات ارض، سما، شمس، قمر، و امثال آن و یا اینکه عقل از منقولات پیشینیان آن را استنباط می‌کند مانند فهم معنی عام از صیغه‌ی جمع معرف به الف لام زیرا چون منقول از گذشتگان، این است که می‌توان از مدلول جمع معرف به الف لام چیزی را استثناء نمود و هر کلمه بتوان از مدلول آن چیزی را استثناء کرد عقل حکم می‌کند کلمه مفید عام بوده تا عمل استثناء صورت گرفته است بنابراین جمع معرف به الف لام مفید معنی عام خواهد بود.

جزئی و کلی

مدلول و معنی لفظ بر دو نوع است: جزئی و کلی.

جزئی: آن است که تصور شرکت در آن ممنوع باشد مانند کلمه زید و سائر اعلام که مفید شخص معینی است و معنی آن قابل شرکت نمی‌باشد؛

کلی: عبارت از آن است که تصور شرکت در آن ممکن و مقدور باشد. مانند کلمه‌ی انسان که مفاد آن قابل شرکت در میان تمام افراد است.

وضع و انواع آن

وضع: در اصطلاح عبارت از دلیل قرار دادن لفظ برای معنی است هر چند آن معنی مناسب لفظ نباشد زیرا اگر بنای ارتباط لفظ و معنی منحصرا وضع واضع باشد دیگر وجود تناسب در بین آنها شرط نخواهد بود. بر خلاف بعضی‌ها که وجود تناسب در میان

لفظ و معنا را شرط دانسته و به عقیده آنها بدون رعایت تناسب اختصاص لفظ به معنی صورت نخواهد گرفت.

وضع لفظ در مقابل معنی از سه طریق ممکن است یا از طریق لغت که آن را وضع لغوی گویند یا از طریق عرف که آن را وضع عرفی نامند و یا از طریق شرع که آن را وضع شرعی خوانند وضع لغوی آن است که اهل لغت آن را وضع کرده باشند مانند کلمه اسد که در لغت برای جانور درنده وضع شده. وضع عرفی هم آن است که اهل عرف آن را در مقابل معنی خاصی وضع کنند مانند لفظ دابّه که در لغت به معنی حیوان دونده است ولی اهل عرف آن را برای چهار پایان وضع کرده‌اند. وضع شرعی نیز آن است که اهل شرع وضع کرده باشد مانند صلوة که در شرع برای عبارت مخصوصی وضع گردیده.

علما و دانشمندان در خصوص معنی موضوع لهُ لفظ اختلاف کرده‌اند بعضی گفته‌اند: در مقابل معنی ذهنی یعنی: آنچه در ذهن مرتسم است وضع شده و بعضی بر این عقیده‌اند برای معنی خارجی یعنی: آنچه در خارج موجود است وضع گردیده عده‌ی دیگر برآنند برای مطلق معنی بدون تقیید به ذهنی یا خارجی وضع شده و هر کدام بر صحت نظریه خود دلائلی اقامه کرده‌اند که شرح آن در اینجا ضرورتی ندارد.

لفظ به اعتباری بر دو قسم است: مَحکم و متشابه.

محکم: عبارت از الفاظی است که معانی آن بر همه واضح و روشن باشد؛

متشابه: آن است که معنی ان بر همه حتی بر کسانی که در علم راسخ هستند واضح و روشن نباشد ولی خداوند تبارِک و تعالی در پاره‌ی مواقع به منظور معجزه و کرامَت آن را جهت برگزیدگان و خاصان خود روشن کرده باشد.

الفاظ و لغاتی را که در میان طبقات مردم معمول و متداول است نباید و نمی‌توان در معانی و مدلولاتی وضع و استعمال نمود که عوام مردم از درک آن عاجز باشند زیرا مخاطبه و گفتگو در معانی و مقاصدی که بر عوام مستور بوده و مردم عادی قادر به فهم آن نباشند امری ناپسند و غیر معقول است.

بطوری که گفته شد اعتبار کلّی و جزئی بودن از اوصاف مدلولات است ولی این اعتبار به تبعیت از معانی بطور مجاز در مورد الفاظ نیز رعایت می‌شود. در این صورت لفظ مفرد و معنی آن هرگاه متحد و تصور شرکت در آن ممنوع باشد آن را جزئی و هرگاه

تصور شرکت در آن میسر و مقدور باشد آن را کلی گویند. این لفظ کلی هرگاه معنی آن در تمام افراد مساوی و یکنواخت باشد آن را (متواطیء) گویند مانند کلمه انسان که معنی آن بر تمام افراد یکسان و یکنواخت صادق می‌آید و اگر معنی آن در افراد از حیث شدت و ضعف یا تقدیم و تا آخر متفاوت بوده به این معنی در پاره‌ی افراد شدید و در پاره‌ی افراد ضعیف یا در بعضی افراد مقدم و در بعضی افراد مؤخر باشد آن را «مشکّك» خوانند مثال اول مانند کلمه‌ی بیاض یعنی: سفیدی که معنی آن در برف شدید و در عاج ضعیف است مثال دوم مانند وجود که معنی آن در ذات باری مقدم و در غیر آن که مخلوقات باشد مؤخر است. هرگاه لفظ و معنا متعدد و از هم متمایز و جدا باشند آن را «مباین» خوانند مانند انسان و فرس که هر کدام از این دو لفظ با معنی که در بر دارند نسبت به دیگری متمایز و متباین است. هرگاه لفظ متعدد و معنی یکی باشد آن را «مرادف» گویند[1] مانند انسان و بشر که معنی این دو لفظ یکی است و بر عکس اگر لفظ یکی و معنی آن معتدد باشد آن را «مشترک» نامند[2] مانند کلمه «قُرءْ»[3] که معنی حیض و طهر هر

(۱) در امکان و وقوع مرادف اختلاف شده بعضی می‌گویند: مطلقا جایز نیست و کلماتی که تصور مرادف از آن برود مانند: انسان که مشتق و ماخوذ از انس و بشر که ماخوذ از بادی البشره یعنی: آنچه پوست او نمایان باشد از حیث مدلول وصفی کلمه کاملا از هم جدا و متباین هستند ولی مختار اکثر علما همان امکان و وقوع آن است و حتی بعضی معتقد هستند هر کدام از الفاظ که مرادف یک معنی هستند ممکن است به جای آن دیگری قرار گیرد.

(۲) در وقوع مشترک نیز اختلاف شده بعضی‌معتقد به امکان و جواز آن هستند مانند کلمه قرء که در بالا ذکر شد یا مانند کلمه عسعس در عبارت عسعس اللیل که هم معنی آمدن تاریکی شب و هم معنی رفتن آن را میدهد بعضی می‌گویند وقوع مشترک مطلقا جایز نیست و آنچه از این معانی به نظر برسد یا حمل بر حقیقت و مجاز و یا حمل بر متواطی می‌شود مثلا کلمه «عین» در معنی چشم حمل بر حقیقت و در معنی طلا حمل بر مجاز می‌گردد و کلمه قرء برای قدر مشترک میان طهر و حیض وضع شده و صدق آن بر هر یک از این دو معنی بر سبیل تواطی می‌باشد چه لفظ قرء ماخوذ قرأت‌الماء فی الحوض است و بنابراین کلمه‌ی مزبور در زمان طهر به مناسب جمع شدن خون در بدن و در زمان حیض به مناسبت جمع شدن در رحم استعمال می‌شود. بعضی از آنها که قائل به امکان مشترک شده‌اند وقوع آن را در قرآن و احادیث نبوی محال می‌دانند زیرا در صورت وقوع اگر در تبیین و توضیح معنی منظور قرینه ذکر شود تطویل زائدی در کلام ایجاد و اگر قرینه ذکر نگردد کلام مجمل و غیر مفید خواهد بود و این هر دو شایسته قرآن و حدیث نیست. در میان تمام اقوال نظره‌ی اول که وقوع آن باشد مختار و حتی معتقد بر این هستند اطلاق لفظ مشترک بر دو معنی در آن واحد ممکن و می‌توان لفظ مشترک را به اعتبار معانی متعددی که دارد جمع بست. مثلا عبارت (عندی عیون) چون لفظ عین در بنی معانی چشم. طلا و کنیز مشترک می‌توان این سه معنی را قصد نمود.

(۳) قرء در حقیقت به معنی دخول از طهر به حیض است و چون این معنی جامع بین هر دو امر طهر و

دو را می‌دهد و این لفظ میان دو معنی مزبور اگر چه ضد و مخالف هم باشند مشترک است ولی اگر یک لفظ معنی متعددی داشته باشد که دلالت آن بریکی از آنها برسبیل حقیقت و بر دیگری بر سبیل مجاز باشد معنی اولی را حقیقی و دومی را مجاز گویند مانند: کلمه‌ی اسد که بر سبیل حقیقت بمعنی جانور درنده و بر سبیل مجاز بمعنی مرد شجاع و دلیر است. امتیاز معنی حقیقی از مجازی بسته بوجود قرینه است به این معنی هرگاه در استعمال کلمه قرینه‌ی موجود نباشد آن را از معنی اصلی منحرف کند حمل بر حقیقت. و هرگاه قرینه‌ی دال بر انصراف آن از معنی اصلی موجود باشد حمل بر معنی مجازی خواهد شد و تفصیل حقیقت و مجاز بعدا داده خواهد شد.

عَلَم و مشتق

عَلَمْ: عبارت از لفظی است که برای چیز معینی وضع شده و شامل غیر از آن نگردد. پس اگر آن چیز در خارج معین و مشخص باشد آن را عَلَم شخص گویند مانند محمد، علی و سائر اسامی اشخاص و هرگاه آن چیز در ذهن معلوم و معین باشد آن را علم جنس می‌نامند مانند کلمه «اسامه» که علم است برای جنس ماهیّت ذهنی حیوان درنده و اگر لفظ برای مطلق ماهیّت بدون تعیین در ذهن یا خارج وضع شده باشد آن را «اسم جنس» خوانند مانند لفظ اسد که مقصود از آن ماهیّت حیوان درنده است خواه در ذهن و خواه در خارج.

مشتق: ماخوذ از اشتقاق و اشتقاق به معنی در آوردن لفظی از لفظ دیگر با حفظ ترتیب حروف اصلی است بطوری که بتوان گفت این لفظ از آن لفظ دیگر در آورده شده مانند کلمه «کاتب» که با حفظ ترتیب حروف اصلی از مصدر کتب در آورده شده و هکذا سائر مشتقات.



حیض متاقب آن است بر هر کدام از آنها نیز به اعتبار تعاقب و توالی که دارند می‌توان اطلاق کرد نه اینکه اطلاق بر طهر مجرد با حیض مجرد باشد زیرا زنان طاهری را که اثر حیض ندیده‌اند و همچنین زنان حائض استمراری را که اثر طهر را نمی‌بینند ذات قرء نمی‌گویند اینکه اهل لغت می‌گویند قرء ماخوذ از قرء به معنی جمع است، مقصود آنها جمع بین زمان طهر و حیض است (ترجمه به اختصار از مفردات راغب).

مشتق گاهی مطّرد و شامل تمام افرادی است که به معنی وصفی متّصف باشد مانند همان لفظ کاتب که شامل تمام افراد متصف به وصف نویسندگی است و در پاره‌ی موارد مختص اشیاء مخصوصی خواهد بود که بر غیر آن اطلاق نمی‌شود مانند لفظ قاروره که این لفظ هر چند مشتق از قرار و به معنی قرارگاه مایعات باشد معذلک مخصوص شیشه شده و بر ظروف دیگری از این قبیل اطلاق نمی‌گردد.

حقیقت و مجاز

هرگاه لفظی در اصل معنی که در نخستین وضع جهت آن تعیین شده به کار رود آن لفظ را نسبت به آن معنی حقیقت و معنی موضوعٌ له را «معنی حقیقی» گویند چه حقیقت به معنی اصل و حقیقت هر جزِ اصل آن چیز.

هرگاه لفظ بنا به وضع ثانوی در معنی دیگری که علاقه و مناسب مخصوص با معنی موضوعٌ له اولی داشته باشد استعمال گردد چون لفظ از معنی اصلی تجاوز کرده و در معنی دیگری به کار رفته آن را مجاز و معنی موضوعٌ له دوم را «معنی مجازی» خوانند. و نظر به اینکه تعیین معنی بر حسب وضع واضع می‌باشد همانطور که سابقا گفته شده وضع یا لغوی و یا عرفی و یا شرعی می‌باشد پس از این سه قسم در حقیقت نیز جاری و آن هم یا لغوی یا عرفی یا شرعی خواهد بود.

در وقوع حقیقت لغوی و عرفی اختلافی نیست لکن در حقیقت شرعی اختلاف شده بعضی مخالف وقوع آن هستند دلیل آنها این است که میان لفظ و معنی مناسبتی وجود دارد که مانع انتقال از یک معنی به معنی دیگر می‌باشد و حال آنکه اولا اگر وجود این مناسبت صحیح و بتواند مانع از وقوع حقیقت شرعی بشود دلیلی ندارد که در حقیقت عرفی مانع نگردد و بایستی آن هم مورد اشکال و اختلاف باشد. ثانیا بطوری که سابق بر این اشاره شد در وضع الفاظ وجود تناسب میان لفظ و معنی شرط نیست در این صورت دلیل مخالفین مردود و حقیقت شرعی نیز ممکن الوقوع می‌باشد.

علاقه

استعمال لفظی در معنی خود پس از اطلاع بر وضع به چیز دیگری احتیاج ندارد ولی به کار بردن آن در معنی مجازی منوط بر این است که در میان معنی حقیقی و معنی مجازی ارتباط و مناسبتی وجود داشته باشد این مناسبت و ارتباط را «علاقه» می‌خوانند و نظر واضع در وضع ثانوی اقسام مجازات متوجه نوع علاقه و مناسبتی است که در بین معنی حقیقی و مجازی وجود دارد.

علاقه را بعضی از دانشمندان محدود و محصور در عَده‌ی معینی دانسته‌اند.[1] و بعقیده‌ی آنها هنگام بکار بردن لفظ در غیر معنی اصلی و حقیقی خود باید یکی از اقسام علاقه که واضع آنها را تعین کرده در میان دو معنی موجود باشد. بعضی علاقه را محدود

---

(۱) اقسامی که برای علاقه ذکر کرده‌اند از این قرار است:
۱ ـ علاقه شکل که مجوز استعمال لفظ فرس برای تصور آن می‌گردد.
۲ ـ علاقه صفت ظاهری مانند شجاعت که سبب اطلاق اسد بر مرد دلیر است.
۳ ـ اعتبار آنچه بعدا بدان صورت در آید مانند استعمال کلمه میت بر زنده در آیه‌ی:﴿انک میت و انهم میتون﴾ (سوره زمر آیه: ۳۰). یا استعمال کلمه‌ی خمر بر عصیر در آیه‌ی: ﴿انی ارانی اعصر خمراً﴾ (سوره یوسف آیه: ۳۶).
۴ ـ علاقه تضاد مانند استعمال کلمه‌ی مفازه ماخوذ از فوز است برای بیابان خطرناک.
۵ ـ علاقه مجاوره استعمال کلمه راویه برای ظرف آبی که به وسیله‌ی شتر و چهار پایان دیگر حمل شود.
۶ ـ علاقه سبب برای مسبب مانند استعمال ید برای قدرت.
۷ ـ علاقه‌ی کل برای بعض مانند استعمال کلمه‌ی اصابع در آیه‌ی: ﴿یَجْعلوُن اصابَعهمْ فیِ اذانِهِمْ﴾ (سوره بقره آیه: ۱۹). برای انمله که به معنی بند انگشت است.
۸ ـ علاقه متعلق (بکسر لام) به متعلق (به فتح لام) مانند هذا خلق الله که در این جا به معنی مخلوق است.
۹ ـ ۱۰ ـ ۱۱ ـ عکس سه مورد اخیر یعنی: علاقه مسبب برای سبب مانند استعمال موت برای مرض سخت و علاقه بعض برای کل مانند عبارت (فلانٌ مَلكَ اَلف رَأْس غنَم) و علاقه متعلق (به فتح لام) برای متعلق (به کسر لام مانند آیه‌ی: ﴿بَایّکُم المَفتوُن﴾ (سوره القلم آیه: ۶). که به معنی فتنه است.
۱۲ ـ علاقه‌بالفعل برای بالقوه مانند اطلاق مسکر بر شرابی که در خمره است.
۱۳ ـ علاقه زیاد مانند کاف زائدی که در آیه‌ی: ﴿لَیْس کَمِثلِه شیئی﴾ (سوره شوری آیه: ۱۱) است.
۱۴ ـ علاقه نقصر مانند کلمه‌ی اهل که در آیه‌ی: ﴿وَ اسئَلِ القَریَة﴾ (سوره یوسف آیه: ۸۳). که در تقدیر گرفته شده است در این دو آیه یک نوع تجوز و توسعی به زیادی یک کلمه یا نقصان یک کلمه به کار رفته لکن تعریفی که برای مجاز ذکر شده بر آنها صادق نمی‌آید. و اگر این دو مورد مشمول تعریف مجاز قرار داده شود عنوان زیاده یا نقصان باید از بین رفته در آیه لیس کمثله شییء مثل مثل به جای مثل و در آیه‌ی: ﴿وسئَلِ القَریة﴾ قریه به جای اهل آن استعمال شده و هر کدام یکی از سایر اقسام مجاز است.

و منحصر به موارد خاص و معنی ندانسته استعمال لفظ در معنی مجازی را به شرط وجود یک نوع مناسبت و خصوصیتی که ذوق سلیم آن را درک نماید تجویز کرده‌اند.

قرینه

در استعمال انواع مجازها علاوه بر علاقه وجود قرینه نیز لازم است و قرینه عبارت از چیزی است که هنگام بکار بردن لفظ در بیشتر از یک معنی همراه و قرین آن لفظ می‌شود تا به سبب آن، معنی مورد نظر تعین گردد و چون استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی یا به طریق اشتراک و یا به طریق حقیقت و مجاز است بنابراین قرینه در این دو مورد لزوم و ضرورت پیدا می‌کند.

این قرینه هر وقت با لفظ مشترک باشد چون معانی متعدد مشترک همه حقیقی و بدون هیچ گونه اولویت و رجحانی در خطور به ذهن شنونده یکسان هستند وجود قرینه سبب توضیح و تعیین معنی منظور می‌گردد و به همین جهت آن را در این مورد «قرینه موضحه» یا «معیِّنه» می‌نامند و هرگاه همراه مجاز باشد به واسطه‌ی اینکه هنگام ایراد لفظ نخست معنی حقیقی از آن متبادر و به ذهن شنونده خطور می‌کند و وجود قرینه موجب انصراف ذهن از معنی حقیقی به سوی معنی مجازی می‌شود از این لحاظ آن را قرینه‌ی (صارفه) و (مانعه) می‌خوانند. از این بیان معلوم می‌گردد که قرینه موضحه باید همیشه با لفظ مشترک همراه باشد ولی قرینه‌ی صارفه فقط موقعی لزوم پیدا می‌کند که لفظ در معنی مجازی به کار برده شود. چه هنگام استعمال در معنی حقیقی شنونده به کمک وضع معنی موضوع له حقیقی را درک نموده و احتیاجی به قرینه نخواهد داشت.

در وقوع مجاز نیز اختلاف شده بعضی گفته‌اند وقوع آن در لغات بیشتر از حقیقت است به دلیل اینکه در عبارت (رأیت زیدا) و (ضربت عمروا) مثلاً آنچه مورد «رؤیت و یا ضربت» واقع گردیده قسمتی از بدن اشخاص مزبور است نه تمام بدن آنها پس در این عبارت ساده نیز یک نوع مجازی به کار رفته است.

بعضی هم گفته‌اند وقوع آن در کتاب و سنّت جایز نیست زیرا اطلاق لفظ (حمار) بر آدم کودن به حسب ظاهر یک نوع دروغ و کذبی است که وقوع آنها در کتاب و سنّت شایسته نیست. ولی این نظر درست نیست زیرا با توجه به علاقه و مناسبتی که باید میان

معنی حقیقی و مجازی وجود داشته باشد تصور دروغ و کذب منتفی است و اطلاق حمار بر آدم کودن به مناسبت اشتراک آنها در صفت بلادت و نفهمی است.

علمای فن جهات عدول از حقیقت به سوی مجاز را اموری چند قائل شده‌اند از آن جمله سنگینی و یا کراهت تلفظ به حقیقت یا اینکه بلاغت مجاز و شهرت آن می‌باشد لکن با دقت مختصری معلوم می‌شود تمام این جهات بر می‌گردد به همان بلاغت زیرا احتراز از استعمال لفظ سنگین و مستکره به منظور بلاغت است لا غیر.

مجاز در اعلام و اسامی اشخاص صورت وقوع پیدا نمی‌کند زیرا عَلَم به منظور فرق و امتیاز اشخاص از همدگر وضع گردیده و با استعمال مجاز در آن فرق و امتیاز مزبور از بین خواهد رفت. اما در افعال و حروف جایز است مثال مجاز در فعل مانند آیه: ﴿وَ نادی اَصحٰابُ الْجَنَّةِ﴾[1] که در اینجا نادی فعل ماضی به معنی ینادی فعل مستقبل استعمال شده و یا آیه: ﴿وَ اتبَّعُوا ما تَتلوُا الشَّیاطینُ﴾[2] که دراین آیه فعل مستقبل تتلوا به معنی تَلتهُ ماضی به کار برده شده است. مثال حروف مانند آیه‌ی: ﴿فَهل تَری لَهُمْ مِنْ باقِیةٍ﴾[3] در اینجا چون استفهام انکاری است حرف هل بمعنی «ما» که مفید نفی است استعمال شده.

مجاز در اسناد

مجازهایی که تاکنون ذکر شد مجاز در اِفراد نامیده می‌شود زیرا تجوز در معانی کلمات مفرد واقع شده و گاهی هم مجاز در اسناد واقع می‌گردد به این معنی که بنا به مناسبت ظاهری اسناد چیزی به غیر صاحب آن داده شود مانند آیه‌ی: ﴿وَ اِذاتُلیَتْ عَلَیْهِمْ اٰیاتُهُ زادَتْهُمْ اِیمٰاناً﴾[4] در اینجا زیاد کردن ایمان از نظر تسبب ظاهری به آیات نسبت داده شده در صورتی که این عمل مربوط به خداوند تبارک و تعالی بوده و آیات سبب عادی و ظاهری آن است. این نوع مجاز را «مجاز عقلی، مجاز حکمی، مجاز در ترکیب، مجاز در اسناد و اسناد مجازی» نیز می‌گویند.

---

(۱) سوره اعراف آیه: ۴۳
(۲) سوره بقره: ۱۰۲
(۳) سوره الحاقه آیه: ۸
(۴) سوره‌ی انفال آیه‌ی: ۲

علامات مجاز

امتیاز مجاز از حقیقت به چند چیز است از قبیل اینکه اگر قرینه همراه مجاز نباشد تبادر ذهن به معنی دیگری می‌رود و آن هم معنی حقیقی است مثلاً لفظ اسداً در عبارت «رأیتُ اَسَداًیَرمی» مجاز و به معنی مرد شجاع است و هرگاه قرینه «یرمی» همراه آن نباشد متبادر از لفظ مذکور حیوان درنده است که معنی حقیقی و بنا به وضع نخستین در نزد اهل زبان به این معنی معروف شده.

یا اینکه در مورد استعمال لفظ به معنی مجازی بتوان معنی حقیقی را از آن نفی و سلب نمود مثلاً اگر در مورد آدم کودنی گفته شود «هذا حِمارٌ» چون اشاره به آدم شده معلوم است لفظ حمار در معنی مجازی به‌کار برده شده و در این صورت نفی آن به معنی حقیقی از این آدم درست و صحیح است.

یا اینکه جمع لفظ در استعمال آن به معنی مجازی غیر از جمع همان لفظ به معنی حقیقی باشد مثلاً لفظ «امرْ» در معنی مجازی که فعل باشد به صیغه «امور» و در استعمال به معنی حقیقی که قول مخصوص باشد به صیغه‌ی «اوامر» جمع بسته می‌شود.

یا اینکه لفظ مجاز باید به معنی که در آن استعمال شده مقید گردد مانند (نار) که معنی حقیقی آن آتش و هرگاه به معنی شدّت جنگ به کار برده می‌شود باید به کلمه (حَرْب) مقید و گفته شود (نارُ الحرب) همچنین است کلمه‌ی جناح که معنی حقیقی آن بال پرنده است هرگاه به مناسبتی در معنی تواضع و فروتنی استعمال شود به کلمه‌ی «ذُلّ» مقید می‌گردد مانند آیه: ﴿وَ اخْفِضْ لَهُمٰا جَنٰاحَ الذُّلِ﴾[1] یعنی: برای پدر و مادر بال تذلّل و فروتنی را فراگیر.

یا اینکه اطلاق لفظ به معنی مجازی باید موکول بر وجود معنی حقیقی باشد مانند آیه: ﴿وَ مَکَرُوا وَ مَکَر اللّٰهُ﴾[2] یعنی: آنها مکر کردند و خداوند آنها را بر این مکر مجازات کرد. در این آیه لفظ مکر از طریق مجاز به معنی مجازات و کیفر استعمال شده و این استعمال موکول بر این است که معنی حقیقی مکر موجود باشد و در ضمن صحبت آن معنی دیگری که مجازات باشد به آن تعبیر شود و این صنعت را مشاکله گویند. و از

(۱) سوره اسرائیل آیه: ۲۴ (۲) سوره‌ی آل‌عمران آیه: ۵۴

همین قبیل علامات دیگری برای امتیاز مجاز از حقیقت ذکر شده که مورد بحث علما و دانشمندان فن واقع گردیده است.

معّرب

معّرب: عبارت از لفظ غیر عربی می‌باشد که علم و اسم خاص چیزی نبوده و عرب آن را به همان معنی که در لغت اصلی برای آن وضع شده استعمال نماید. مذهب مختار این است که این قسم کلمات به دلیل آیه: ﴿إِنّٰا انزلنٰاهُ قُرآناً عربیّاً﴾[1] در قرآن وجود ندارد و بعضی گفته‌اند الفاظ معرّب مانند کلمه (إستَبرق) مأخوذ استبرک فارسی به معنی حریر ضخیم و (قسطاس) یونانی به معنی ترازو (مِشکوة) هندی به معنی فانوس در قرآن نیز یافت می‌شود. صاحبان نظریه‌ی اولیّه می‌گویند این الفاظ مانند لفظ صابون و تنور از جمله کلمات متفقٌ علیه لغات و غیر عرب است بعضی هم بر این عقیده‌اند لفظ معّرب واسطه‌ی بین لغت عربی و غیر عربی می‌باشد به این معنی به مناسبت اصل لغت عجمی و به مناسب حالت فعلی آن که معّرب گردیده به صورت عربی در آمده است.

الفاظ در موقع استعمال بر عرف گوینده حمل می‌شود به این معنی گوینده اگر اهل شرع باشد حمل بر معنی شرعی و اگر اهل عرف باشد حمل بر معنی عرفی و اگر اهل لغت باشد حمل بر معنی لغوی خواهد شد پس الفاظ واقعه در خطاب شرع حمل بر معنی شرعی می‌گردد و اگر معنی شرعی نداشت یا این که با داشتن معنی شرعی صارفی وجود داشت که آن را از معنی شرعی منصرف سازد حمل بر معنی عرفی می‌شود و اگر معنی عرفی هم نداشت یا با داشتن معنی عرفی صارفی در کار باشد که آن را از معنی عرفی نیز منصرف نماید حمل بر معنی لغوی می‌گردد.

کنایه و تعریض

هرگاه لفظ در معنی حقیقی استعمال شود ولی این استعمال برای خاطر خود آن معنی نبوده بلکه به منظور انتقال ذهن از آن معنی به چیزی که لازم آن است باشد آن را

---

(۱) سوره یوسف آیه: ۲

کنایه می‌گویند مانند اینکه در توصیف شخص بلند قامتی گفته شود **(فُلانٌ طویلُ النَّجادِ)** در اینجا طویل النجاد به معنی حمایل بلند است این لفظ هر چند در معنی حقیی خود استعمال شده ولی مقصود از ان فهمانیدن بلندی قامت صاحب آن است که لازمه‌ی بلندی حمایل می‌باشد. کنایه را حقیقت غیر صریح نیز می‌گویند.

و هرگاه در معنی خود اعّم از حقیقت یا مجاز یا کنایه استعمال و مقصود از آن اشاره به چیز دیگری غیر از معنی نامبرده باشد آن را تعریض خوانند مانند آیه: **﴿بلْ فعَلَهُ کبیرُ هُمْ هذا﴾** [1] که خداوند می‌فرماید: ابراهیم به بت‌پرستان گفت شکستن بتهای کوچک کار این بت بزرگ است که غضبناک بود از اینکه با وجود خود او آنها نیز مورد پرستش باشند. مقصود ابراهیم از استناد عمل شکستن بتهای کوچک به بت بزرگ متوجه ساختن بت‌پرستان به این حقیقت بوده که بتها قابل پرستش نیستند. چه مشارالیهم با رجوع به عقل خود تصدیق می‌کردند بت بزرگ توانایی و قدرت عمل شکستن و غیر آن را فاقدند و در این صورت هیچ یک از آنها قابلیت پرستش ندارند. وجه تسمیه این صنعت به تعریض از این لحاظ است که معنی مقصود و مورد نظر گوینده از عرض لفظ یعنی: از جانب ان فهم و استنباط می‌شود. از آنچه در توصیف تعریض ذکر شد معلوم می‌گردد تعریض سه قسم است:

۱ ـ تعریض حقیقت؛

۲ ـ تعریض مجاز؛

۳ ـ تعریض کنایه.

---

(۱) سوره انبیاء آیه: ۶۳

مبحث حروف

دانشمندان فن اصول برای شخص فقیه شناسایی و معرفت معانی حروف وکلماتی را که زیاد مورد استعمال واقع می‌شود لازم و ضرور دانسته‌اند این کلمات قسمتی حروف و قسمتی هم اسم است لیکن چون قسمت بیشتر آن حروف است من باب تغلیب این مبحث را مبحث حروف نامیده‌اند و اینك به ذکر آنها و توضیح معانی که جهت هر یک قائل شده‌اند مبادرت می‌شود:

۱ ـ اِذَنْ

از حروف ناصبه‌ی فعل مضارع است و استعمال آن برای جواب حرف گوینده و تلاقی عمل او می‌باشد. مثلاً هرگاه کسی بگوید (اَزُورُكَ) یعنی: تو را زیارت و دیدنی می‌کنم شما در جواب حرف او و پاداش آن عمل خواهید گفت (اِذَنْ اُکرِمَکَ) یعنی: در این صورت من هم تو را گرامی می‌دارم و احترام می‌کنم در اینجا حرف اِذَن هم مفید جواب اظهارات طرف مقابل و هم مفید تلافی عمل او می‌باشد.

بعضی گفته‌اند در همه‌ی موارد مفید این دو معنی نیست بلکه در پاره‌ی اوقات فقط مفید جواب حرف است نه تلافی عمل مثل اینکه شخصی به شما بگوید: (اُحِبُّکَ) شما هم در جواب بگویی: (اِذَن اُصَدِّقُک) در اینجا حرف اذن فقط مفید جواب حرف بدون تلافی عمل طرف است زیرا تصدیق کردن طرف مقابل در اظهار دوستی هیچ گونه تلافی و پاداشی را در بر ندارد.

۲ ـ اِنْ

به کسر همزه و سکون نون افاده‌ی چند معنی می‌کند:

الف) شرط یعنی: منوط کردن امری بر امر دیگری مانند آیه‌ی: ﴿إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْلَهُمْ مٰا قَدْ سَلَفَ﴾؛[1]

ب) نفی مانند آیه‌ی: ﴿إِنِ الكٰافِرُونَ إلاّ في غرُورٍ﴾؛[2]

ج) زیاده مانند عبارت «ما اِن زَدٌ قائمٌ» که در اینجا حرف اِن زیادی است و اگر برداشته شود خللی به کلام وارد نماید؛

۳ـ اَوْ

از حروف عاطفه آن هم چندین معنی دارد:

الف) شك و تردید برای گوینده مانند آیه‌ی: ﴿قٰالوُا لَبِثنٰا يَوْماً اوْ بعضَ يَوْمٍ﴾[3]؛

ب) ابهام بر شنونده و آن را تشکیک نیز می‌گویند مانند آیه‌ی: ﴿اَتاها اَمْرُنٰا لَيْلاً اَوْ نَهٰاراً﴾[4] لیکن بعضی از علما لفظ «اَوْ» در این آیه را تنویع الامر دانسته و گفته‌اند برای بیان انواع امور است؛

ج) تخییر بین معطوف و معطوف علیه خواه اینکه اجتماع آنها ممکن نباشد عبارت «زَوِّج هِنداً اَوْ اُختَها» یا اینکه امکان اجتماع داشته باشد مانند عبارت «جالِسِ العُلماءَ اوا لوُ عّاظَ»؛

د) اینکه مانند «واو» عاطفه مفید جمع بین معطوف و معطوف علیه باشد مانند قول شاعر:

وَ قَد زَعَمتْ لیلی بِاَنِّیَ فاجِرٌ   لِنَفسي تُقاها اَوْ عَلیها فُجورُها

در اینجا او مفید جمع بین تقوی نشان دادن و ارتکاب فسق و فجور است؛

ه) تقسیم مانند عبارت «اَلکلمةُ اِسمٌ اَوْ فِعلٌ اَو حَرفٌ»؛

و) به معنی الی و مفید غایة مانند عبارت «لَاَلزَمنَّكَ او تَقضیَ حَقیَّ» در این صورت فعل مضارعی که بعد از آن واقع گردد منصوب به آن مقدّره خواهد بود؛

ز) به معنی بل برای اضراب یعنی: انتقال از چیزی به چیز دیگر مانند آیه‌ی: ﴿وَ ارْسلْنٰاهُ اِلىٰ مائَةِ الفٍ اوْ يَزيدُونَ﴾[5] در اینجا خبر داده به اینکه آنها بتصوّر مردم صد

---

(۱) سوره‌ی انفال آیه‌ی: ۳۹
(۲) سوره ملک آیه: ۲۰
(۳) سوره کهف آیه: ۱۹
(۴) سوره‌ی یونس آیه‌ی: ۲۴
(۵) سوره صافات آیه: ۱۴۷

هزار هستند در صورتی که به حقیقت بیشتر بودند ثانیاً خبر داده که بیشتر از این عدّه بوده‌اند چون او به معنی بل می‌باشد به وسیله‌ی آن از میزان تصور مردم انتقال به میزان واقعی داده شده است.

۴ ـ اَیْ

به فتح همزه و سکون یا دو معنی دارد:

الف) تفسیر یعنی: کلمه‌ی ما بعد آن معنی کلمه‌ی ماقبل است خواه تفسیر به مفرد باشد مانند عبارت «عِندی عَسجَدٌ ای ذَهَبٌ» یا تفسیر به جمله باشد مانند قول شاعر «وَ تَرمینَنی بالطَّرفِ ایْ انتَ مُذنِبٌ»[1] در اینجا جمله «انت» مذنبٌ تفسیر جمله ماقبل است؛

ب) نداء قریب مانند: عبارت «اَیْ رَبِّ» در اینجا مقصود خواستن خدا از نزدیک است چه خداوند فرموده است: «اِنّی قریبٌ».

۵ ـ ایّ

به فتح همزه و تشدید «یا» پنج معنی دارد:

الف) اول شرط مانند آیه‌ی: ﴿اَیَّمَا الاَ جَلینِ قضَیتُ فَلاٰ عُدْوانَ عَلیَّ﴾[2] در این آیه «اَیُّ» اسم شرط قضیت فعل شرط جمله‌ی فلا عدوان علیَّ جواب شرط است؛

ب) استفهام مانند آیه‌ی: ﴿اَیُّکم زادَتهُ هذِهِ ایمٰاناً﴾[3] در این آیه «اَیُّ» برای استفهام و معنی آیه این است کدام یک از شما را این سوره ایمان زیاد کرد؟؛

ج) موصوله مانند آیه‌ی: ﴿لَنَنزِ عَنَّ مِنْ کلِّ شَیعةٍ ایّهُمْ اَشَدُّ عَلیٰ اَلّرحمٰنِ عِتِیاً﴾[4] در اینجا «اَیّهُم اشدُّ» به معنی «الذی هواشدّ» است؛

ه) دلالت بر کمال در صفتی در این صورت یا صفت اسم نکره واقع می‌گردد مانند عبارت «مَرَرْتُ بِر جَل اَیَّ رَجُلٍ» یعنی: از نزد مردی گذشتم که در مرادنگی کامل بود. و

(۱) یعنی: نگاه خشم بسوی من می‌افکنی و معنی آن این است که مرتکب گناهی شده‌ام.

(۲) سوره قصص آیه: ۲۸ یعنی: هر کدام از این دو مدت ۸ یا ده سال که به پایان برسانم نباید به من تعدی کرد و مدت بیشتری توقع کرد.

(۳) سوره توبه آیه: ۱۲۴

(۴) سوره مریم آیه: ۶۹ یعنی: پس برون آریم از هر گروهی هر کدام که سخت‌تر و بیشتر سرکش و نافرمان باشند.

یا اینکه حال می‌شود برای اسم معرفه‌ی که قبل از آن واقع شده مانند عبارت (لاُقیتُ محَمَّداً اَیَّ عالِمٍ) یعنی: ملاقات محمد کردم در صورتی که در علم و فضیلت شخص کاملی بود؛

و) واسطه برای نداء اسم معرف به الف لام مانند (یا اَیّها الأنسانُ).

۶ـ اذْ

گاهی اسم و گاهی حرف است در صورت اسم بودن مفید معنی ظرفیت در زمان گذشته است بطور اغلب مانند آیه‌ی: ﴿نَصَرَهُ اَللّهُ اِذْ اَخرَجَهُ الّذینَ کَفَرُوا﴾ [1] یعنی: یاری و نصرت کرد او را خداوند در وقتی که کفار می‌خواستند او را بیرون کنند از مکّه و در پاره‌ی موارد مفید ظرفیت در زمان مستقبل است مانند آیه: ﴿فَسوْفَ یَعلمون اِذِ الاَ غْلاٰلُ فی اعناقِهِم﴾ [2] اذ در این آیه به معنی زمان مستقبل می‌دهد. در صورت حرف بودن هم دو معنی می‌دهد:

یکی تعلیل مانند عبارت «ضَرَبتُ الغُلامَ اِذْ سٰاءَ» یعنی: به علت اِسَائه‌ی ادب.

و دیگری مفاجاة هرگاه بعد از کلمه‌ی «بَیْنٰا» یا «بَیْنمٰا» واقع گردد مانند عبارت «بینا اوْ بینَمٰا اَنا واقِفٌ اِذجاءَرَجُلٌ» یعنی: در موقع یا در مکانی که ایستاده بودم ناگاه مردی رسید.

۷ـ اذا

هرگاه برای مفاجاة و بین دو جمله واقع گردد که جمله دوم اسمیه باشد جزء حروف محسوب می‌شود مانند عبارت «خَرَجَتُ فَاِذاً رَجُلٌ بالباب» و هرگاه برای ظرف و متضمن معنی شرط باشد اسم شمرده می‌شود و غالبا برای زمان مستقبل است مانند آیه: ﴿اِذا جاءَ نَصرُ اللّهِ﴾ [3] که در اینجا ظرف متضمن معنی شرط و برای زمان آینده است و آیه‌ی: ﴿فَسَبحّ بِحمدِ رَبِّکَ﴾ جواب شرط است. و بطور نادر برای زمان ماضی می‌شود مانند آیه‌ی: ﴿وَاِذا رَأَوْ تِجارَةً اوْ لهواً اِنفَضّوا﴾ [4] چون این آیه بعد از رویت و انفضاض نازل

(۱) سوره توبه ایه: ۴۱ (۲) سوره مؤمن آیه: ۶۹

(۳) سوره نصر آیه: ۱ بقیه آیه و الفتح و رایت الناس یدخلون فی دین الله افواجا فسبح.

(۴) سوره الجمعه آیه: ۱۱

شده «اذا» در اینجا مفید زمان گذشته است. گاهی هم برای زمان حال می‌شود مانند آیه‌ی: ﴿وَ اللَّیلِ اِذا یغشی﴾[۱] چون پوشانیدن اثار روز مقارن همان وقت شب است «اذا» در این آیه برای زمان حال است.

۸ ـ «با» حرف جرّ

مفید سیزده معنی است:

الف) الصاق یا حقیقی: مانند «بِهِ داءٌ» و یا مجازی مانند «مررت بزیدٍ»؛

ب) تعدیه: وگردانیدن فعل لازم به متعدی مانند آیه‌ی: ﴿ذَهَبَ اللّٰهُ بِنورِهِمْ﴾[۲]؛

ج) سببیت: که استعانه هم جزء آن است مانند آیه‌ی: ﴿فکُلاًّ اَخذنا بَذنبِهِ﴾[۳] بای سببیت هرگاه داخل بر ادوات و اسباب فعل بشود آن را «بای» استعانه هم می‌گویند مانند «کتبت بالقلم»؛

د) مصاحبه: و به معنی «مَعَ» مانند آیه‌ی: ﴿جاءَکُمْ الرَّسوُل بِالحَقِّ﴾[۴] یعنی: مع الحق؛

ه) ظرفیّت: زمانی یا مکانی مانند آیه‌ی: ﴿نَجَّیناهُمْ بِسحَرٍ﴾[۵] و آیه‌ی: ﴿نَصرَکُمْ اللّٰه بِبدرٍ﴾[۶]؛

و) بَدَلیَّت: به این معنی بتوان لفظ بدل بجای آن گذاشت مانند: قو ل خلیفه‌ی دوم عمربن خطاب،رضی الله عنه، در موقع اجازه‌ی عمره از حضرت رسول،ﷺ، خواست آن حضرت اجازه داد و فرمود: **(لا تنسنایا اَخیِ مِنْ دُعائِکَ)** خلیفه‌ی دوم نسبت به این کلمه‌ی پیغمبر گفت: «ما یَسُرّنيِ اَن لی بها الدنیا» در این جا حرف «با» مفید بدلیت و می‌توان به جای آن لفظ بدل گذاشت و گفت بَدل الدّنیا؛

ز) مقابله: در این صورت داخ بر عوضها می‌شود مانند عبارت «اِشتَریت فَرساً بدینارٍ» و آیه‌ی: ﴿و لاتشتَروا بِأَیاتی ثَمناً قلیلاً﴾[۷]؛

---

(۱) سوزه اللیل آیه: ۱
(۲) سوره بقره آیه: ۱۷
(۳) سوره عنکبوت آیه: ۴۰
(۴) سوره‌ی نساء آیه: ۱۶۹
(۵) سوره‌ی قمر آیه‌ی: ۳۴
(۶) سوره‌ی آل عمران آیه‌ی: ۱۲۳
(۷) سوره بقره آیه: ۴۱

ك) **مجاوزه:** به معنی عن مانند آیه‌ی: ﴿سَئلَ سائِلٌ بِعَذابٍ واقع﴾[1] یعنی: عن عذاب واقع؛

ل) **برای استعلا:** و به معنی علی مانند آیه‌ی: ﴿وَ مِن اهلِ الکتٰابِ من اَن تَأمنه بَقنطارٍ﴾[2] یعنی: علی قنطار؛

م) **برای قسم:** مانند عبارت «بِالله لافعلنّ کذا»؛

ن) برای نهایت و غایت که معنی الی بدهد مانند عبارت «و قَد احسنَ بی» یعنی: الیّ؛

ص) **برای تاکید:** و در این صورت زائد خواهد بود آن هم در چهار مورد است یا داخل بر فاعل است مانند آیه‌ی: ﴿کَفی بِاللّٰه شهیداً﴾[3] یا داخل بر مفعول است مانند آیه‌ی: ﴿وَ هُزّی اَلیك بِجِذع اِلنَّخلةِ﴾[4] و یا داخل بر مبتداء است مانند عبارت «بحَسبِک دِرْ همٌ»و یا داخل بر خبر می‌شود مانند آیه‌ی: ﴿الیَسْ اَللّٰه بِکٰافٍ عَبدهُ﴾[5]؛

ض) **برای تبعیض:** و به معنی «مِن» خواهد بود مانند آیه‌ی:﴿عیناً یشرَبُ بِهٰا عِبادُاللّٰه﴾[6] یعنی: منها.

۹ ـ بَلْ

حرف عطف با افاده‌ی معنی اضراب یعنی: انتقال از چیزی به چیز دیگر است در این صورت به دنبال آن لفظ مفرد می‌آید، بل یا مفید ایجاب است مانند عبارت «جاءَ زیدٌ بل عمروٌ» که در این جمله حکم آمدن از معطوف علیه مسکوت و به معطوف انتقال یافته است. یا مفید غیر ایجاب خواهد بود مانند عبارت «مأجاء زیدٌ بل عمروٌ» که در اینجا حکم معطوف علیه به حال خود باقی و ضدّ آن حکم برای معطوف بر قرار شده است و گاهی هم بل بدون افاده‌ی معنی، عطف تنها برای اضراب خواهد بود و در این صورت به دنبال آن جمله می‌آید. خلاصه اگر بعد از آن مفرد ذکر شود برای عطف و اضراب هر دو است و اگر جمله واقع گردد فقط معنی اضراب می‌دهد و در این صورت حرف ابتدا است نه عطف. اضراب به معنی اخیر یا برای ابطال جمله مقدم است مانند آیه:

---

(۱) سوره معارج آیه‌ی: ۱
(۲) سوره‌ی ال عمران آیه: ۷۵
(۳) سوره نساء آیه: ۷۹
(۴) سوره مریم آیه‌ی: ۲۵
(۵) سوره زمر آیه: ۳۶
(۶) سوره دهر آیه: ۶

﴿یَقولوُنَ بِهِ جِنَّةٌ بل جائهم بِالحقّ﴾[1] در این مورد بدیه است کسی که به حق آمده دیگر جنون ندارد. و یا اینکه برای انتقال از مقصودی به مقصود دیگر است مانند آیه‌ی: ﴿وَ لدَینا کِتابٌ یَنطِقُ بِالحقِّ وَ هُم لا یُظلمونَ بل قُلوبُهم فی غَمرَةٍ﴾[2] در این آیه جمله مقدم بر بل باطل نشده و به حال خود باقی مانده است.

۱۰ ـ بَیْدَ

اسم و همیشه باید منصوب و مضاف به «اَنَّ» و کلمه‌ی بعدش باشد آن هم دو معنی دارد یکی به معنی غیر است مانند عبارت «اِنَّه کثیرُ المالِ بَیدَ اَنَّه بخیلٌ» دیگری به معنی (مِن اجلِ) «در فارسی برای اینکه تعبیر می‌شود» مانند حدیث نبوی: (اَنَا افَصحُ مَنْ نَطقَ بِالضَّادِ بَیدَ انّی مِن قُریشٍ) یعنی: من فصیح‌ترین افراد عرب هستم برای اینکه من از قریش هستم و چون قریش فصیح‌ترین طوایف عرب است پس آن حضرت فصیح‌ترین افراد عرب می‌باشد.

۱۱ ـ ثمَّ

حرف عطف و مفید این است که معطوف و معطوف علیه با ید تاخیر و ترتیب هم در اعراب و هم در حکم شریک هستند مثلاً معنی عبارت (جاءَ زیدٌ ثم عمروٌ) این است زید آمد و چندی بعد عمرو آمده است. در مورد ثم و اینکه گاهی زائد در کلام و گاه به معنی «واو» عطف و مفید اشتراک معطوف و معطوف علیه بطور اجتماع در حکم است در بین علمای فن مباحثات مفصلی شده که ذکر ان در اینجا ضرورتی ندارد.

۱۲ ـ حتَّی

از حروف جاره است و غالبا معنی انتهای غایت می‌دهد گاهی داخل بر اسم صریح می‌شود مانند آیه‌ی: ﴿سَلامٌ هِیَ حتّی مَطلعَ الفجر﴾[3] و گاهی داخل بر اسم «مُؤّل» می‌گردد مانند آیه‌ی: ﴿لنْ نَبْرَحَ عَلیهِ عاکِفینَ حَتّی یَرجِعَ الینا مُوسی﴾[4] یعنی: الی

(۱) سوره مؤمنون آیه: ۷۱
(۲) سوره مؤمنون آیه: ۶۳ و ۶۴
(۳) سوره قدر آیه: ۵
(۴) سوره طه آیه: ۹۱

رجوع موسی[1] بطور نادر برای استثناء هم آمده مانند قول شاعر:

لیس العطاء مِن الفضول سماحةً　　حَتّی تجُوَد وَ مٰا لَدیَك قلیلُ

یعنی: الاّ ان تجود و در این صورت معنی استثنا منقطع می‌دهد و در بعضی موارد به معنی «کَیْ» و برای تعلیل آمده مانند عبارت (اَسلم حتّی تدخُل الجنَّة) یعنی: لتدخل الجنة.

۱۳ ـ رُبَّ

از حروف جارّه است بعضی هم گفته‌اند اسم و در هر دو صورت بیشتر مفید معنی تکثیر است مانند آیه‌ی: ﴿رُبَمّٰا یَودّ الَّذینَ کفَرو لَوْ کانوا مُسلمینِ﴾[2] یعنی: بسا اوقات کافرها آرزو می‌کنند که کاش، مسلمان بودند. گاهی برای تقلیل هم آمده مانند قول شاعر:

الا رُبَّ مُولودٍ ولیس لَه ابٌ　　وَ ذی ولدٍ لَم یَلِدهُ اَبوانِ

۱۴ ـ عَلیٰ

از حروف جارّه است و چند معنی می‌دهد:

الف) استعلا: خواه حسی باشد مانند آیه: ﴿کُلُّ مَنْ عَلیهٰا فانٍ﴾[3] یا معنوی باشد مانند آیه: ﴿فَضَّلنٰا بَعْضَهُمْ عَلٰی بَعْضٍ﴾[4]؛

ب) مصاحبه: و به معنی مَع مانند آیه: ﴿وَ آتی الْمٰالَ عَلیٰ حُبِّه﴾[5] یعنی: مع حبه؛

ج) تجاوز: و به معنی عن مانند: «رَضیتُ عَلیه» یعنی: عنه؛

د) ظرفیت: و به معنی فی مانند آیه‌ی: ﴿وَ دَخَلَ المَدینَةَ عَلٰی غَفلةٍ مِنْ اَهْلِهٰا﴾[6] یعنی: فی وقت غفلتهم یا مانند: «اِعتکف عَلی المَسجِد» یعنی: فی المسجد؛

ه) تعلیل: مانند آیه‌ی: ﴿لِتُکَبِّروا اللّٰه علي مٰا هَدیکُم﴾[7] یعنی: لهدایته ایّاکُم؛

---

(۱) حتی در افاده معنی غایت گاهی برای عطف آمده مانند قدم الحاج حتی المشاة و یا مات الناس حتی الانبیاء و گاهی برای ابتدا و از سر گرفتن جمله آمده است مانند مرض فلان حتی لایرجونه.

(۲) سوره حجر آیه‌ی: ۲

(۳) سوره الرحمن آیه: ۲۶

(۴) سوره بقره آیه: ۲۵۲

(۵) سوره بقره آیه: ۱۷۶

(۶) سوره قصص آیه: ۱۵

(۷) سوره حج آیه: ۳۷

و) **استدراک**: و به معنی لَکنَّ مانند عبارت «فَلانٌ لا یدخُلَ الجنَّةَ لسوءِ فِعلِه عَلی انَّه یَیأسُ مِن رَحمَة الله» یعنی: لکنَّه؛

ز) **زیاده**: و برای تاکید مانند عبارت «لا احلِفُ عَلی یَمینٍ» یعنی: یمیناً؛

ك) به معنی «با» مانند «حقیقٌ عَلی انْ لااقول» یعنی: بان لااقول؛

ل) به معنی «من» مانند آیه‌ی: ﴿**اذا اکتالوا عَلی النّاس یَستَوفون**﴾[1] یعنی: من النّاس.

۱۵ ـ فاء عطف

دو معنی دارد یکی ترتیب و تعقیب معطوف نسبت به معطوف علیه خواه ترتیب معنوی باشد مانند عبارت «قامَ زیدٌ فعمروٌ» در صورتی که قیام عمرو در دنبال قیام زید صورت گرفته باشد یا ترتیب ذکری مانند آیه‌ی: ﴿**وَکَم مِن قَریةٍ اهلَکناٰها فَجائَهاٰبأسُنا بَیاتاً اوْ هُمْ قائِلون**﴾[2] یعنی: بسیاری از اهل دهات راکه کافر بودند هلاک کردیم و در این صورت وارد شد به آنها عذاب ما در موقع شب که وقت خواب است یا هنگامی که در خواب نیمروز بودند. در اینجا هلاک اهل دهات با ورود عذاب مقارن است ولی ترتیب بین آنها ذکری است و آن را ترتیب اخباری نیز می‌گویند. دیگری سببیّت و در این صورت باید مفید تعقیب هم باشد مانند آیه‌ی: ﴿**فَوَکَزَهُ مُوسی فَقَضیٰ عَلیهً**﴾[3] یعنی: مشتی زد او را موسی و پس بکُشت او را در اینجا مشت زدن موسی سبب کشتن شده با افاده تعقیب.

۱۶ ـ فی

آن هم چند معنی دارد:

الف) **ظرفیّت**: خواه زمانی باشد مانند آیه‌ی: ﴿**وَ اذْکرُوُ اللّٰه في ایَّامٍ معدوُداتٍ**﴾[4] یا مکانی مانند آیه‌ی: ﴿**وَ انتُم عاکِفوُنَ في المسٰاجِدِ**﴾[5]؛

---

(۱) سوره مطففین آیه: ۲
(۲) سوره اعراف آیه: ۳
(۳) سوره قصص آیه: ۱۵
(۴) سوره بقره آیه: ۲۰۲
(۵) سوره بقره آیه: ۱۸۶

ب) **مصاحبه:** مانند آیه‌ی: ﴿قٰالَ ادْخُلوٗا في اُمَم﴾ [۱] یعنی: مع امم؛

ج) **تعلیل:** مانند آیه‌ی: ﴿لَوْ لاٰ فَضْل اللّه عَلَیکمُ وَ رَحمَتهُ في الّدنیٰا وَ الاخرَةِ لَمَسَّکمُ فیمٰا اَفَضتُمْ فیهِ﴾ [۲] یعنی: لاجل ما افضتم؛

د) **استعلا:** مانند آیه‌ی: ﴿وَ لَأُصَلِّبَنَّکُمْ في جُزوعِ النَّخلِ﴾ [۳] یعنی: علی جزوع النخل؛

ه) **زائد:** و برای تاکید مانند آیه‌ی: ﴿قٰالَ ارْکَبوٗا فیهٰا﴾ [۴] یعنی: ارکبوها؛

و) **تعویض:** از کلمه محذوفی مانند عبارت «ضَرَبْتُ فی مَنْ رَغبتُ» که اصل عبارت ضربت من رغبت فیه بوده؛

ز) به معنی باء سببیّت مانند آیه‌ی: ﴿جَعَلَ لَکمْ مِنْ انفُسِکمْ ازواجاً وَ مِنَ الأَنعامِ ازواجاً یَذْرَءُکُمْ فیه﴾ [۵] قسمت اخیر آیه یعنی: خلق می‌کند وعده شما را زیاد می‌کند به واسطه‌ی این خلق کردن؛

ك) به معنی «الی» مانند آیه‌ی: ﴿فَردّوا اَیدیَهُمْ في افوْاهِهِم﴾ [۶] یعنی: دستهای خود را باز گردانیدند به سوی دهنهای خود تا از خشم آن را گاز بگیرند؛

ل) به معنی «مِنْ» مانند عبارت «هذا ذراع فی الّثوب» یعنی: من الثوب.

۱۷ ـ کَیْ

مفید معنی تعلیل است و فعل مضارعی که بعد از آن واقع گردد منصوب به أن مقدّر می‌شود مانند عبارت: «جِئتُکَ لِأنظُرَکَ» یعنی: لِأَنْ اَنْظُرَکَ، گاهی به معنی أن مصدریه می‌شود و در این صورت لام تعلیل بر آن داخل می‌گردد مانند عبارت (جئتکَ لِکَي تُکْرِمْني) یعنی: لان تکرمنی.

۱۸ ـ کُلّ

اسم و مفید معنی استغراق و شمول بر افراد و یا اجزای مضاف الیه است. هرگاه

(۱) سوره اعراف آیه: ۳۷
(۲) سوره نور آیه‌ی: ۱۴
(۳) سوره طه آیه: ۷۱
(۴) سوره هود آیه: ۴۱
(۵) سوره شوری آیه: ۱۲
(۶) سوره ابراهیم آیه: ۹

مضاف الیه اسم نکره یا جمع معرف باشد مفید استغراق افراد است مثال مضاف الیه نکره آیه‌ی: ﴿کُلُّ نَفسٍ ذائِقَةُ المَوْتِ﴾[۱] مثال مضاف الیه جمع معرف مانند عبارت «کل العبید جاؤا» و هر گاه مضاف‌الیه مفرد معرفه باشد مفید استغراق اجزای آن است مانند عبارت: «کُلُّ زیدٍ حَسنٌ» یعنی: تمام اجزای بدن او زیبا است.

۱۹ ـ لام

از حروف جارّه است که معانی آن از این قرار می‌باشد:

الف) **تعلیل**: مانند آیه‌ی: ﴿وَ اَنزَلْنا اِلیکَ الذِّکرَ لِتُبَیِّنَ لِلنّاسِ﴾[۲] یعنی: لِاَن تُبَیِّنَ لِلنّاسِ؛

ب) **استحقاق**: مانند «االنّارُ لِلکافرینَ» یعنی: عذاب جهنم سزای کافرها است؛

ج) **اختصاص**: مانند «الجَنَّةُ لِلمؤمِنینَ» یعنی: نعمتهای بهشت اختصاص به مؤمنها دارد؛

د) **ملکیّت**: مانند آیه‌ی: ﴿لِلّٰه ما في السَّمَواتِ وَ ما فی الارض﴾[۳]؛

ه) **عاقبت و مآل کار**: مانند آیه‌ی: ﴿فَالتَقطَهُ آلُ فرعوْنَ لِیکونَ لهم عَدوّاً اوحَزناً﴾[۴] یعنی: موسی را کسان فرعون فراگرفتند تا عاقبت برای آنهادشمن و مایه‌ی اندوه گردد؛

و) **تملیک**: یعنی: چیزی را ملک کسی کردن مانند عبارت «وَ هَبتُ لهُ ثوباً» یعنی: ملک اوکردم لباسی را؛

ز) **شبه تملیک**: مانند آیه‌ی: ﴿وَ اللّٰه جَعَل لَکُم ازوجاً وَ جَعل لَکُمْ مِنْ ازْواجکم بَنِیَن و حَفَدةً﴾[۵] یعنی: خداوند بیافرید برای شما از جنس خودتان زنان و بیافرید برای شما زنان شما پسران و نوه‌ها؛

ك) **تاکید نفی**: مانند آیه‌ی: ﴿وَ ماکانَ اللّٰه لیُعَذِّبَهم وَ اَنتَ فیهم﴾[۶] یعنی: خداوند آنها را عذاب نمی‌کند هر چند خودشان هم بخواهند و حال آنکه شما در میان آنها باشید.

---

(۱) سوره آل عمران آیه: ۱۸۵
(۲) سوره نحل آیه: ۴۴
(۳) سوره بقره آیه‌ی: ۲۸۴
(۴) سوره قصص آیه: ۸
(۵) سوره نحل آیه: ۷۲
(۶) سوره‌ی انفال آیه: ۳۳

در اینجا لام، مفید تاکید نفی عذاب است؛

ل) **تعدیه:** یعنی: تجاور دادن فعل به سوی مفعول مانند عبارت «ما اَضربَ زیداً لِعَمرو» در اینجا کلمه‌ی ضرب به قصد تعجب لازم شده و به وسیله‌ی لام تجاوز به سوی مفعول کرده؛

م) **زائده:** برای تأکید مانند آیه: ﴿**إنْ کُنتُم لِلرُّؤیا تعبرُوُنَ**﴾ [۱]؛

ن) **به معنی الی:** مانند آیه: ﴿**سُقناه لِبَلدَ مَیِّت**﴾ [۲] یعنی: الی بلد میّت؛

ص) **به معنی علی و برای استعلا:** مانند آیه‌ی: ﴿**یَخِرُّونَ لَلاذقان سُجّداً**﴾ [۳] یعنی: علی الاذقان؛

ض) **به معنی فی و برای ظرفیّت:** مانند آیه‌ی: ﴿**وَ نَضَعُ الموَازینَ القِسطَ لِیوْمِ القِیٰمة**﴾ [۴] یعنی: فی یوم القیمة؛

ح) **به معنی عند:** مانند آیه‌ی: ﴿**یا لیتَنیِ قَدّمت لِحیوتی**﴾ [۵] یعنی: عند حیوتی؛

ط) **به معنی بعد:** مانند آیه‌ی: ﴿**اقَمِ الصَّلوةَ لِدُلوک الشَّمس**﴾ [۶] یعنی: بعد دلوک الشمس؛

ی) **به معنی من:** مانند عبارت «سَمِعتُ لَه صراخاً» یعنی: منه صراخاً.

۲۰ ـ لولا و لوما

هر دو حرف هستند و معنی آنها در موقعی بر جمله‌ی اسمیّه داخل شوند محال بودن جواب است به واسطه‌ی وجود شرط مانند عبارت «لَولاٰ فُلانٌ لَاَهَنْتُکَ» یعنی: اگر فلان شخص وجود نداشت به شما اهانت می‌کردم در اینجا اهانت نکردن به واسطه‌ی وجود فلان شخص است. و در موقع دخول بر جمله‌ی فعلیه اگر آن فعل مضارع باشد معنی

---

(۱) سوره یوسف آیه‌ی: ۴۳ یعنی: اگر شما از روی دانش تعبیر خواب می‌کنید.
(۲) سوره اعراف آیه: ۵۶ یعنی: روانه کردیم آب را به سوی زمین مرده در اینجا لام به معنی الی خواهید بود. بعضی از مفسرین برای احیای زمین مرده تفسیر کرده‌اند.
(۳) سوره اسرائیل آیه: ۱۰۷ یعنی: بیفتند بر زنخهای خود در حال سجده برای تعظیم.
(۴) سوره انبیاء آیه: ۴۷ یعنی: بگذاریم ترازوهای عدل را در روز قیامت.
(۵) سوره فجر آیه: ۲۴ یعنی کاش پیش می‌فرستادم عمل خیر را در زندگی دنیا.
(۶) سوره اسرائیل آیه: ۷۸ یعنی به پای دارید نماز را بعد از زوال آفتاب.

تحضیض یعنی: تشویق و ترغیب بر انجام کار می‌دهد مانند آیه‌ی: ﴿لَوْلا تَستَغفِرُونَ اللّٰه﴾[1] یعنی: چرا استغفار و طلب مغفرت نمی‌کنید؟. و یا اینکه معنی عرض یعنی: تقاضای انجام کار بطور ملائمت می‌دهد مانند آیه‌ی: ﴿لَوْلا اَخَّرتَنی الی اَجَلٍ قریبٍ﴾[2] یعنی: چه شود مرا مهلت دهید تا زمان نزدیک، و اگر آن فعل ماضی باشد معنی توبیخ و سرزنش می‌دهد مانند آیه‌ی: ﴿لَوْ لاجاؤُا عَلَیهِ بارْبعَةِ شُهَداْ﴾[3] در اینجا خداوند بهتان گویان را توبیخ کرده می‌فرماید: چرا نیاوردند بر این سخن چهار گواه که اظهارات آنها راگواهی دهند.

۲۱ ـ لَوْ

حرف شرط و غالبا برای زمان ماضی است مانند عبارت «لوجاءَ زیدٌ لاکرمتُهُ» و گاهی برای زمان مستقبل می‌شود مانند آیه‌ی: ﴿وَ لَیَخْشَ اَلّذین لو تَرکَوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرّیّةً خافُوا عَلَیْهِم﴾[4] یعنی: ورثه‌ی که با یتیمان و ضعفای اقارب در مجلس تقسیم‌ترکه حاظر شده‌اند باید تفکر کنند و بترسند از اینکه آنها نیز بعد از مرگ خود اولاد ناتوان و عاجزی بگذارند و بیم ناتوانی آنها را داشته باشند، در این آیه «لو ترکوا» برای زمان اینده است.

ما بین علمای فن در معنی لو اختلاف شده بعضی گفته‌اند برای انتقای جواب است به واسطه انتقای شرط بعضی دیگر: گفته‌اند فقط برای ارتباط دادن جمله‌ی جوابیه به جمله‌ی شرطیه است و موضوع انتقای شرط و جواب آن یا انتقای تنها شرط از خارج استفاده می‌شود. ولی مختار این است حرف لو مفید انتقای جواب به واسطه‌ی انتقای شرط از خارج می‌باشد خواه شرط و جواب هر دو مثبت یا هر دو منفی یا یکی از آنها مثبت و دیگری منفی باشد. در این صورت چهار حالت پیدا خواهد کرد یا هر دو جمله مثبت هستند مانند عبارت (لَوْ جِئتَنی اَکَرْمتُک) و یا هر دو منفی می‌باشند مانند: عبارت (لَوْ لَمْ تِجئني ما اَکْرَمْتُکَ) یا جمله شرطیه مثبت و جمله‌ی جوابیه منفی است مانند: (لَو جِئتَنی ما اهَنتُکَ) و یا جمله شرطیه منفی و جمله‌ی جوابیه مثبت است مانند عبارت (لَوْ

---

(۱) سوره نمل آیه: ۴۶
(۲) سوره منافقون آیه: ۱۰
(۳) سوره نور آیه: ۱۳
(۴) سوره نسا آیه‌ی: ۹

لم تَجِئنی لَاَ هَتُّکَ).

وگاهی اوقات بر عکس آنچه در بالاگفته شد مفید علم به انتقای شرط به واسطه‌ی علم به انتقای جواب است مانند آیه‌ی: ﴿لَو کانَ فیهِما آلِهَةٌ اِلاّ اللّهُ لَفَسَدَتا﴾[1] یعنی: اگر در آسمان و زمین خدایان دیگری غیر از خدای تبارک و تعالی وجود داشت هر آینه آسمان و زمین خراب و نظام آنها به هم می‌خورد. در این آیه علم به انتفای تعدد آلهه به واسطه علم بعدم فساد دنیا است و این معنی طریقه‌ی استدلال علمای منطق و ارباب معقول است.

و در مواردی هم برای اثبات و ابقای معنی جمله جوابیه است به هر حالت و صورتی که باشد یعنی اگر جمله‌ی جوابیه مثبت باشد به همان معنی و اگر منفی باشد باز به همان معنی باقی بماند مشروط به اینکه معنی جمله جوابیّه یک نوع مناسبتی با انتقای شرط داشته باشد و این مناسبت یا به طریق اولی است مانند عبارت (نعم العبدُ صُهیب لو لم یَخفِ الله لم یعصِه) یعنی: چه بنده‌ی خوبی است صهیب اگر از خدا هم نترسد مرتکب گناه نمی‌شود در اینجا معنی جمله جوابیه که گناه نکردن باشد مرتب بر نترسیدن از خدا شده و همین معنی با انتفای شرط که مؤدّای آن وجود ترس است از طریق اولویت مناسبت دارد و نتیجه این می‌شود که با نداشتن ترس گناه نمی‌کند و به طریق اولی در صورت داشتن ترس نیز مرتکب گناه نمی‌شود.

و یا اینکه مناسب معنی جمله جوابیه با انتفای شرط به طریق تساوی باشد مانند اینکه در مورد نکاح دختری که علاوه بر ربیبه بودن نسبت رضاعی هم با شخص داشته باشد گفته شود «لَو لَم تکُنْ رَبیبةً ما حلَّت لِلرَّضاع»[2] یعنی: اگر ربیبه هم نباشد به واسطه‌ی نسبت رضاعی که در بین است نکاح این دختر جایز نیست و مودّای عبارت این است دختر نامبرده دو صفت دارد که هر کدام به تنهایی مانع از نکاح جهت شخص

---

(۱) سوره انبیاء آیه: ۲۲

(۲) این عبارت ماخوذ از قول پیغمبر اکرمﷺ درباره دره دختر ام‌سلمه زوجه آن حضرت بطوری که در صحیحین روایت شده زنها به تصور اینکه نکاح ربیبه از خصایص پیغمبر و برای آن حضرت مجاز است در بین خود گفتگو ازدواج رسولﷺ با دره می‌کردند وقتی این خبر به پیغمبر اکرمﷺ رسید فرمودند «انَّها لو لَمْ تکُنْ رَبیبَتی فی حِجری ما حلَّتْ لی لِأنَّها لأبنة اَخي مَن الرَّضاعِ» یعنی: دره اگر ربیبه و در پناه من هم نباشد برای من حلال نیست زیرا او دختر برادر رضاعی من است.

مزبور است یکی ربیبه بودن و دیگری نسبت رضاعی که هر دو در حرمت مساوی هستند و اگر ربیبه هم نباشد رضاع منانع است.

و یا اینکه مناسبت معنی جمله جوابیّه با انتقای شرط به طریق ضعیف‌تری باشد مثل اینکه در مورد دختر یا زنی گفته شود «لَو اِنْتَفتْ اَخُوَّةُ الرِّضاع ما حَلَّتْ لِلنَّسبِ» یعنی: این زن اگر نسبت رضاعی نداشته باشد به واسطه‌ی قرابت نسبی که در بین است نمی‌شود اورا نکاح کرد در اینجا نیز دو مانع در کار است یکی نسبت رضاعی که حرمت آن ضعیف‌تر و دیگری قرابت نسبتی که حرمت آن قویتر می‌باشد و هر کدام به تنهایی مانع از نکاح هستند در دو مثال اخیر نیز معنی جوابیه که حرمت نکاح باشد با انتفای شرط مناسبت دارد یکی به طریق تساوی و دیگری به طریق ضعیفتر. در این مثالها که برای اثبات و ابقای معنی جمله‌ی جوابیه به شرط وجود مناسبت با انتقای شرط ذکر شد حرف «لَوْ» افاده‌ی معنی زمان را از دست داده است.

حرف «لَوْ» برای معانی دیگری نیز آمده یکی تمنّی مانند: «لَوْ تَأتيني فتُحدِّ ثَنّى» و دیگری تحضیض مانند (لَوْ تَامُر فتُطاعَ) و یکی دیگر عرض مانند «لَوْ تنزل عِندی فتُصیبَ خیراً» در این موارد فعل مضارعی که بعد از فاء جوابیه واقع شود منصوب به «أن» مقدره است و معنی این سه لفظ بطوری که سابقا ذکر شد برای طلب است با تفاوت اینکه در تمنّی طلب بدون انتظار وقوع فعل در تحضیض طلب فعل با ترغیب و تشویق به انجام آن در عرض طلب انجام فعل به ملائمت.

و نیز «لَوْ» برای تقلیل آمده مانند خبر «رَدُّوا السَّائل وَ لَوْ بِظلفٍ مُحَرَّقٍ» یعنی: تصدّق کنید و ببخشید به مسکین هر چه ممکن و مقدور است اگر چه سُم بریان گوسفند هم باشد در اینجا حرف «لَوْ» مفید کمترین و ناچیزترین تصدقی است که می‌توان داد. و گاهی بمعنی «ان مصدریه» آمده مانند آیه‌ی: ﴿یَوَدُّ اَحَدُهُمْ لَوْ یُعَمَّرُ اَلْفَ سَنَةٍ﴾.[۱]

۲۲ ـ لَنْ

از حروف نفی ناصبه‌ی فعل مضارع است و مختار این است که نفی فعل مضارع بوسیله‌ی این حرف هر چند مطلق بوده و مقید به قیدی نباشد نه معنی تأکید نفی می‌دهد

(۱) سوره‌ی بقره آیه: ۹۶.

و نه معنی تأبید آن را مانند آیه‌ی: ﴿لن ترانی﴾[1] که خداوند در جواب حضرت موسی، علیه السلام، فرموده است و مقصود عدم رؤیت در آن موقع بوده و الاّ بنا به عقیده اشاعره موسی هم مانند سائر مؤمنین در روز قیامت رؤیت باری تعالی را خواهد کرد. ولی هرگاه نفی لن مقید به قیدی شود باتفاق تمام فرق معنی تأبید نخواهد داد مانند آیه: ﴿فَلَنْ أُكلِّمَ اليَومَ اِنسيّاً﴾[2] و آیه‌ی: ﴿لنْ نَبرح عَليهِ عاكِفينَ حتّى يرْجِع اِلَيْنا مُوسى﴾[3] و آیه: ﴿لنْ ابرحَ الأرض حتّى ياذنَ لي ابى﴾[4].

۲۳ ـ ما

گاهی اسم و مفید چند معنی است:

الف) اسم موصول مانند آیه: ﴿ما عِندَ كم يَنفدُ﴾[5] یعنی: آنچه نزد شما تمام می‌شود؛

ب) نکره موصوفه: مانند عبارت (مرَرْت بما مُعجِب لک)؛

ج) تعجب مانند: عبارت «ما احسَن زَيداً»؛

د) تمیزیه: و در این صورت متصل به نِعم و بِئس افعال مدح و ذم می‌شود مانند آیه‌ی: ﴿اِنْ تُبدُو الّصدَقات فنِعِمّاهِيَ﴾[6] در اینجا ما نکره و تمیز است؛

ه) مبالغه: مانند عبارت «اِنَّ فُلاناً مِمّا ان يُكتَبَ» یعنی: فلان شخص از کتابت و تحریر خلق شده و مقصود از آن افراط در نوشتن است؛

و) استهفام: مانند آیه: ﴿فَما خَطبُكمْ﴾[7] یعنی: کار شما چیست؟؛

ز) شرط زمانی: مانند آیه: ﴿فَما استقاموُ لكُمْ فاستَقيموا لهُمْ﴾[8] یعنی: هر مدت آنها استقامت کرده‌اند برای شما، شما هم استقامت کنید برای آنها؛

ح) شرط غیر زمانی: مانند آیه: ﴿و ما تَفعلُوا مِن خَيرٍ يَعلمهُ اللّهُ﴾[9].

---

(۱) سوره‌ی اعراف آیه‌ی: ۱۴۲.
(۲) سوره مریم آیه: ۲۵.
(۳) سوره طه آیه: ۹۱.
(۴) سوره یوسف آیه: ۸۰.
(۵) سوره نحل آیه: ۹۶.
(۶) سوره بقره آیه: ۲۷۰.
(۷) سوره ذاریات آیه: ۳۱.
(۸) سوره توبه آیه: ۸.
(۹) سوره بقره آیه: ۱۹۶.

و گاهی نیز حرف و آن هم چندین معنی می‌دهد:

الف) معنی مصدری با قید زمان: مانند آیه: ﴿مٰا اْستَطعتُمْ﴾ [1] یعنی: استطاعتکم و یا مصدری بدون قید زمان مانند آیه‌ی: ﴿فذوُقوا بِما نَسيتُمْ﴾ [2] یعنی: بنسیانکم؛

ب) معنی نفی: در این صورت یا مثل لیس افعال ناقصه عمل می‌کند مانند آیه: ﴿مٰا هذٰا بشراً﴾ [3] و یا اینکه عمل نمی‌کند مانند آیه: ﴿وَ مٰاتُنفِقونَ اِلّا ابتِغٰاءَ وجهِ اللّٰه﴾ [4]؛

ج) زائده: در این صورت مانع از عمل عاملی است که جلو آن واقع شده مانند عبارت: (قَلمّا يدُومُ الوصالُ) و آیه: ﴿اِنَّمٰا اللّٰهُ اِلهٌ واحِدٌ﴾ [5] که در مثال اول فعل «قلَّ» و در مثال دوم حرف «اِنَّ» از عمل باز مانده است و گاهی هم مانع از عمل نمی‌شود مانند آیه: ﴿فَبِمٰا رَحمَةٍ مِن اللّٰهِ﴾ [6] که در اینجا حرف با در کلمه رحمت عمل کرده است.

۲۴ ـ مِن

به کسر میم دارای چندین معنی می‌باشد:

الف) ابتدای غایب که استعمال آن در این معنی بیشتر از سائر معانی است خواه در مکان باشد مانند آیه: ﴿مِنْ المسجِد الحرامِ﴾ [7] یا زمان مانند: «مِنْ اوّل يوْمٍ» و یا غیر زمان و مکان مانند آیه: ﴿انَّه مِن سُليمان﴾ [8]؛

ب) انتهای غایب: مانند (قريبٌ مِنهُ) یعنی:الیه؛

ج) تبعیض: مانند آیه: ﴿حتّي تنفِقوُنَ ممّٰا تحبّون﴾ [9] یعنی: بعض ما تُحبّون؛

د) تبیین: یعنی: بیان کردن جنس مانند آیه: ﴿مٰا نَنسَخ مِنْ آيةٍ﴾ [10] و آیه‌ی: ﴿واجتنَبوُا الِرجسَ مِنَ الاَوْثٰانِ﴾ [11]؛

ه) تعلیل: مانند آیه‌ی: ﴿يجعَلون اصٰابعَهُمْ في اذانِهِمْ مِنَ الْصَّواعِ﴾ [12] یعنی: من اجل الصواعق؛

---

(۱) سوره تغابن آیه: ۱۶.
(۲) سوره سجده آیه: ۱۴.
(۳) سوره یوسف آیه: ۳۱.
(۴) سوره بقره آیه: ۲۷۱.
(۵) سوره نساء آیه: ۱۷۰.
(۶) آل عمران آیه: ۱۵۹.
(۷) سوره اسرائیل آیه: ۱.
(۸) سوره نمل آیه: ۳۰.
(۹) آل عمران آیه: ۹۳.
(۱۰) سوره بقره آیه: ۱۰۶.
(۱۱) سوره حج آیه: ۳۰.
(۱۲) سوره بقره آیه: ۱۹.

و) **بَدل:** مانند آیه: ﴿اَرَضِيتُمْ بالحيوةِ الدُّنْيا مِنَ الاخَرةِ﴾[1] يعنی:بدل الاخرة؛

ز) **تنصیص:** در معنی عام مانند عبارت: (ما جائنی مِنْ رُجَلٍ) در اینجا حرف من مفید تعیین معنی عام است زیرا جمله‌ی ما جائنی رجل بدون حرف من محتمل دو معنی است یکی اینکه جنس مرد نزد من نیامده دیگر اینکه یک مرد نیامده ولی ممکمن است بیش از یک مرد باشد پس از دخول حرف من احتمال معنی دوم بر طرف و همان معنی اول که جنس مرد نیامده تعیین گردیده است؛

ح) **فصل یا تمیز بین دو ضد:** مانند آیه: ﴿وَ اللّٰهُ يَعلمُ المُفسِدَ مِنَ المُصِلحِ﴾[2] و آیه‌ی: ﴿حتّي يَمِيزَ الخَبيثَ مِنْ الَّطِّيبِ﴾[3]؛

ط) **به معنی بای سببیّت:** مانند آیه‌ی: ﴿يَنظرونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ﴾[4] یعنی:به طرف خفي؛

ی) **به معنی عن:** مانند آیه‌ی: ﴿قد كُنّافي غفلةٍ مِنْ هذٰا﴾[5] یعنی:عن هذا؛

ك) **به معنی في:** مانند آیه‌ی: ﴿اذا نُودِيَ لِلصَّلوة من يوم الجُمعةِ﴾[6] یعنی:فی یوم الجمعه؛

ل) **به معنی عند:** مانند آیه: ﴿لَنْ تغنِيَ عَنهُم امْوالُهم ولا اوْلادُهُمْ مِنَ اللّٰه شيئاً﴾[7] یعنی:عندَ الله؛

م) **به معنی علی:** مانند آیه‌ی: ﴿وَ نَصَرْناهُ مِنَ القَوْمِ﴾[8] یعنی: علی القوم.

۲۵ ـ مَن

به فتح میم نیزبرای چند معنی آمده:

الف) **موصوله:** مانند آیه‌ی: ﴿وَ للّٰه يَسجُدُ مَنْ في السَّمواٰ و الارْضِ﴾[9]؛

ب) **نکره موصوفه:** مانند عبارت: (مَررت بمن معجبٍ لَکَ) یعنی: با انسان معجب؛

ج) **شرطیّه:** مانند آیه: ﴿من يَعمل سوءً يُجزَبِهِ﴾[10]؛

---

(۱) سوره توبه آیه: ۳۹.
(۲) سوره بقره آیه: ۲۱۹.
(۳) سوره آل عمران آیه: ۱۷۹.
(۴) سوره شوری آیه: ۴۵.
(۵) سوره انبیاء آیه: ۹۷.
(۶) سوره جمعه آیه: ۳.
(۷) سوره مجادله آیه: ۱۷.
(۸) سوره انبیاء آیه‌ی ۷۷.
(۹) سوره رعد آیه: ۱۶.
(۱۰) سوره نساء آیه: ۱۲۲.

د) استفهام: مانند آیه: ﴿فَمن رَبّکما یا مُوسی﴾[1].

۲۶ ـ هل

مفید طلب تصدیق است بطور اغلب خواه تصدیق ثبوتی باشد یا سلبی مانند اینکه در جواب عبارت (هَل قام فُلان) گفته شود نَعم یا لا. و گاهی به ندرت برای طلب تصور آمده بر خلاف همزه که برای طلب تصدیق و تصّور هر دو زیاد آمده است.

۲۷ ـ واو

عطف برای مطلق جمع معطوف و معطوف علیه در حکم است اعم از اینکه هر دو با هم باشند یا یکی از آنها مقدم و دیگری موخر باشد مثلاً عبارت (جاء زید و عَمروٌ) هم در موردی که هر دو با هم توأماًآمده باشند و هم در مورد تقدم زید بر عمر و یا عمر بر زید استعمال شده در واقع برای قدر مشترک این سه صورت وضع شده و مقصود از مطلق جمع نیز همین معنی است. بعضی گفته‌اند بنا به کثرت استعمال برای ترتیب و تأخیر است و در غیر این معنی مجاز است بعضی دیگر گفته‌اند بنا به اصل برای معیت معطوفین است و استعمال در غیر آن مجاز می‌باشد ولی صحیح همان است که قبلاً شرح داده شد.

(۱) سوره طه آیه: ۴۹.

مبحث امر

امر

لفظ امر در نزد علمای اصول از دو لحاض مورد بحث و تحقیق قرار گرفته یکی خود کلمه‌ی امر یعنی: لفظ مرکب از حروف «ا ـ م ـ ر» و دیگری «صِیَغْ» و الفاظی که مصداق کلمه‌ی امر واقع می‌شوند مانند صیغه‌ی «اِفعَل» و سائر کلمات دال بر تقاضا و طلب فعل و اینك به بحث در هر یک از این دو موضوع مبادرت می‌شود.

لفظ امر مرکب از حروف «ا ـ م ـ ر» در معانی متعدد و مختلفی به کار رفته که مهمترین آنها از این قرار است:

۱ ـ **قول مخصوص**: که دلالت بر طلب فعل کند مانند آیه: ﴿**وَ أمُرْ اَهْلَکَ بِالصَّلوة**﴾[۱] یعنی: بگو به اهل بیت و پیروان خود نماز را به جای آوردند؛

۲ ـ **فعل**: مانند آیه‌ی: ﴿**وَ شاوِرْهُمْ فی الاَمر**﴾[۲] یعنی: مشورت کنید با آنها در کارهایی که حکم جزم آن صادر نشده است؛

۳ ـ **صفت**: مانند اینکه درباره‌ی کسی که به واسطه‌ی صفت کمالیه خاصی به مقام برتری رسیده باشد گفته شود «لِأَمرمّا یَسودُ مَنْ یسوُدُ» به همچو صفت کمالیّه است که آدم به مقام و منزلت می‌رسد؛

۴ ـ **شأن و حال**: مانند عبارت: (بَلْ امرٌ بینَ الاَمرین)؛

۵ ـ **شییء و چیز**: مانند عبارت (لِأَمرٍمّا جَدَعَ قصیرٌ اَنفُهُ) یعنی: برای همچو چیزی قصیر بینی خود را برید.

علمای فن در اینکه کدام یک از معانی و مدلولات نامبرده در بالا معنی حقیقی امر است اختلاف کرده‌اند بعضی گفته‌اند چون متبادر از کلمه‌ی امر همان قول مخصوص دالّ

---

(۱) سوره طه آیه: ۱۳۲.   (۲) سوره آل عمران آیه: ۱۵۹.

بر طلب فعل است معنی حقیقی همان معنی اولی است و بعضی بر آنند معنی حقیقی قدر مشترک بین اول و دوم است. بعضی هم گفته‌اند چون لفظ امر در هر کدام از معانی پنجگانه‌ی فوق استعمال شده و اصل در استعمال هم حقیقت است بنابراین مشترک در بین معانی مذکوره می‌باشد. ولی مذهب مختار این است لفظ امر در قول مخصوص دالّ بر طلب فعل حقیقت و در معنی دوم که فعل باشد مجاز است و استعمال آن در سایر معانی نیز برای احتراز از اشتراک حمل بر مجاز خواهد شد زیرا معروف است (اَلمجاز خَیرٌ مِن الاِشتراکِ).

امر لفظی و امر نفسی

امر بنا به طریقه‌ی مذهب اشاعره که قائل به کلام نفسی هستند بر دو نوع است یکی امر لفظی که همانطور در بالا گفته به عبارت قول مخصوص دال بر طلب فعل تعریف و تحدید گردید. دیگری امر نفسی و آن عبارت از تقاضای انجام فعل یا تقاضای ترک فعل است که به کلمات مثبتی از قبیل «اِفعَلْ» یا «کُفَّ ودَعْ و اُتْرُکْ» تعبیر گردد. از این قرار تقاضای خودداری از فعل هم که به لفظ مثبت تعبیر شده باشد جزء اوامر محسوب می‌گردد.[۱] در مقابل نهی نفسی عبارت از تقاضا و طلب خودداری و امساک از فعل است که به کلمات منفی از قبیل «لا تَفعلْ» و امثال آن تعبیر شود. راجع به نهی در محل خود باز توضیح داده خواهد شد.

دانشمندان و علمای اصول در موضوع امر اختلاف زیادی کرده و هر دسته و جماعتی برای تحقیق امر شرطی قایل شده‌اند بعضی[۲] از آنها اعتبار عالی بودن طلب کننده را لازم شمرده‌اند و گروهی[۳] از ایشان به جای عالی بودن طلب کننده رعایت استعلا یعنی: طلب بطور تعاظم و بزرگ منشی را ضرور دانسته‌اند و بعضی دیگر[۴] علاوه بر عالی بودن طلب کننده اراده‌ی طلب را نیز شرط قرار داده‌اند. لیکن مختار متأخرین

---

(۱) مانند کف و دع و اترک که فوقاً اشاره شد.

(۲) مانند قسمتی از معتزله و ابواسحق شیرازی و ابن صباغ و سمعانی.

(۳) مانند عده‌ی معدودی از معتزله و امام فخررازی و آمدی و ابن الحاجب.

(۴) مانند یک دسته دیگر از معتزلیها.

این است در تحقق امر اعتبار و رعایت هیچ کدام از شرایط بالا لازم نیست زیرا لفظ امر در موارد بسیاری بدون اعتبارات نامبرده ذکر و اطلاق شده است در قسمت عالی بودن طلب کننده مانند آیه: ﴿ماذا تأمرُونَ﴾[1] که باری تعالی در حکایت از فرعون فرموده است که فرعون به قوم خود گفت چه می‌فرمایید؟ و همچنین مانند قول عمروعاص درباره‌ی معاویه که گفته است:

(اَمَرتُکَ امراً جازِماً فَعَصیتَنی وَ کانَ مِنَ التَّوفیقِ قتلُ ابنِ هاشم)[2]

در قسمت استعلا گفته می‌شود (اَمَر فَلانٌ فلاناً بِرفقٍ ولینٍ) در دو مثال اول نه قوم فرعون که آمر قلمداد شده و نه عمروعاص هیچکدام نسبت به طرف مقابل عالی نبوده‌اند در مثال سوم امر برفق و نرمی جنبه استعلا و تعاظم ندارد. بنابراین مدلول امر نفسی همان مجرد طلب فعل است و استعمال در غیر آن مجاز است.

این امر نفسی که اشاعره به آن قائل هستند به خلاف آنچه بعضی‌ها گفته‌اند غیر از اراده است زیرا اگر امر نفسی عین اراده بود بایستی تمام آنچه مورد امر واقع شده به حیز فعل در آمده باشد در صورتی که این طور نیست مثلاً به امثال ابولهب امر شده که ایمان بیاورند وایمان نیاورده‌اند و هرگاه امر عین اراده بود قطعاً ایمان آورده بودند زیرا اراده خداوند تخلف ناپذیر است.

میان آنهایی که قائل به کلام نفسی هستند در اینکه صیغه‌ی «افعل» و سائر کلمات دالّ بر امر اختصاص به امر نفسی دارند یا خیر؟ اختلاف شده شیخ اشعری و پیروان او، رحمهم الله، طریقه‌ی دوم را اختیار کرده و معتقد بر این هستند صیغه‌ی مزبوره اختصاص به امر نفسی ندارد و متأخرین بر این عقیده‌اند که صیغه‌ی امر به حسب وضع، مختص امر نفسی است و مدلول دیگری ندارد و آن هم در بیست و شش مورد آمده است بدین قرار:

---

(۱) سوره اعراف آیه: ۱۰۹.

(۲) به طوریکه نوشته‌اند یک نفر از بنی هاشم در عراق بر معاویه خروج کرد و چون معاویه او را گرفت عمروعاص رای به کشتن وی داد ولی معاویه تمکین ننموده و امر به استخلاص شخص مزبور داد مشارالیه برای بار دوم بر معاویه خروج کرد و عمروعاص در این شعر معاویه را ملامت کرده است.

۱ ـ **وجوب:** مانند آیه‌ی: ﴿**اقیمُوا الصلوة**﴾[۱] یعنی: به پایدارید نماز را بطور وجوب؛

۲ ـ **ندب:** مانند آیه: ﴿**فکاتِبوُ هُم اِنْ علمتُم فیهمْ خیراً**﴾[۲] یعنی: کنیز و غلامی که در خواست مکاتبت کنند در صورتی که صلاح بدانید مکاتب سازید؛

۳ ـ **اباحه:** مانند آیه: ﴿**کلُوا مِنَ الطَّیِّباتِ**﴾[۳] یعنی: بخورید از آنچه میل دارید از مباحات؛

۴ ـ **تهدید:** مانند آیه‌ی: ﴿**اعِمَلُوا ما شِئتُمْ**﴾[۴] یعنی: هر فعل حرام یا مکروهی که مائل هستید بکنید؛

۵ ـ **ارشاد:** مانند آیه‌ی: ﴿**وَ استَشهدُوا شهَیدین مِنْ رجالِکُمْ**﴾[۵] یعنی: گواه بخواهید دو نفر از گواه از مردان خودتان؛

۶ ـ **اراده‌ی امتثال:** مثل اینکه در هنگام تشنگی به یکی از رفقا و دوستان خود بگویید أسْقِنی؛

۷ ـ **اذن و اجازه:** مثل اینکه به کسی که به قصد اجازه‌ی دخول در اطاق درب بزند بگویید اُدخُلْ؛

۸ ـ **تأدیب:** مانند فرمایش پیغمبر ﷺ، درباره عمر ابن سلمه که هنوز به بلوغ نرسیده بود (**کُلْ ممّایَلیکَ**)[۶] عنوان تأدیب بنابر مذهب شافعی است که در نزد او طفل خطاب به مندوب نخواهد شد ولی نزد مالکی که خطاب مندوب به طفل را جایز دانسته این امر برای ندب است نه تادیب. معنی حدیث این است موقع غذا خوردن از جلو خودت بخور و به طرف دیگران دست دراز مکن؛

۹ ـ **انذار:** مانند آیه‌ی: ﴿**قُلْ تَمتَعَّوُا فاِنَّ مصیرکُمْ الی النّار**﴾[۷] یعنی: خوشگذرانی کنید به تحقیق سرانجام شما آتش دوزخ است؛

۱۰ ـ **امتنان:** مانند آیه: ﴿**کُلُوا مِمّا رَزَقَکُمْ اللّه**﴾[۸] یعنی: بخورید از آنچه خدا روزی شما داده؛

---

(۱) سوره بقره آیه: ۴۳.
(۲) سوره نور آیه: ۳۳.
(۳) سوره مؤمنین آیه: ۵۳.
(۴) سوره فصلت آیه: ۴۰.
(۵) سوره بقره آیه: ۲۸۱.
(۶) حدیث نبوی.
(۷) سوره ابراهیم آیه: ۳۰.
(۸) سوره انعام آیه: ۱۴۲.

۱۱ ـ احترام: مانند آیه‌ی: ﴿ادْخلُوها بِسلامٍ آمِنينَ﴾[1] یعنی: درآیید در این بوستانها مقرون به سلامت از آفات؛

۱۲ ـ تسخیر: یعنی: تذلیل و خوارکردن مانند آیه: ﴿كونُوا قِرَدَةً خاسِئين﴾[2] یعنی: بشوید بُزینگان خوار شده؛

۱۳ ـ تکوین: یعنی: از عدم به وجود آوردن مانند آیه‌ی: ﴿كُنْ فيكوُن﴾؛[3]

۱۴ ـ تعجیز: یعنی: به عجز آوردن مانند آیه: ﴿فأتوا بِسَورةٍ من مِثلِهِ﴾؛[4]

۱۵ ـ اهانت و تهکُّم: مانند آیه: ﴿ذُق انَّک انَت العزَيزُ الكريم﴾[5] یعنی: بچش عذاب راکه تو ارجمند و قادری در میان قوم خود؛

۱۶ ـ تساوی. بین فعل و ترک آن: مانند آیه: ﴿اصِلَوها فَاصبرُوا اَوْ لا تَصبرُوا﴾[6] یعنی: داخل آتش شوید پس بردباری کنید یا بردباری نکنید یکسان است؛

۱۷ دعا: مانند آیه: ﴿ربَّنٰا افتح بَينَنا وَ بَين قومِنٰا بالحَقِّ﴾[7] یعنی: خدایا حکم کن میان ما و میان قوم ما براستی.

۱۸ ـ تمنی: مانند اینکه درباره کسی بگویید (کُنْ فلاناً)؛

۱۹ ـ احتقار: مانند آیه: ﴿اَلقوا ما انتُم مُلقونَ﴾[8] خداوند از قول موسی به ساحران می‌فرماید: بیفکنید آنچه را شما می‌توانید بیفکنید و دلیل احتقار این است سحر ساحران در مقابل معجزه‌ی موسی ناچیز می‌نمود؛

۲۰ ـ تخییر: یعنی مخیّرکردن مانند حدیث: (اذا لم تَسْتَحِ فَاصنَعْ ما شِئتَ) یعنی: هرگاه پای بند شرم و حیا نباشید هر عملی می‌خواهید انجام بده؛[9]

---

(۱) سوره حجر آیه: ۴۶.
(۲) سوره بقره آیه: ۶۵.
(۳) سوره نحل آیه: ۴۰.
(۴) سوره یونس آیه: ۳۸.
(۵) سوره دخان آیه: ۴۹.
(۶) سوره طور آیه: ۱۶.
(۷) سوره اعراف آیه: ۸۸.
(۸) سوره یونس آیه: ۸۰.
(۹) و در این معنی گفته‌اند. اذا الم تصن عرصا و لم تخش خالقا و تستح [کذا وجدت والظاهر و لم تستح]. مخلوقا فما شئت فاصنع. در این حدیث صیغه امر را به دو معنی تأویل کرده‌اند یکی همان تخییر که در متن ذکر شد و دیگری امر به معنی خبر و مؤدای حدیث این خواهد بود هرگاه از خود مطمئن هستید مرتکب اعمال شرم آور نخواهید شد هر کاری می‌خواهید انجام بدهید.
شرح و تفصیل این دو معنی در نهایه حدیثیه در نعت حیا و صنع مذکور است.
یا هر کس حیا ندارد هر امر زشت و ناپسندی را انجام می‌دهد.

۲۱ ـ انعام: یعنی یادآوری نعمت مانند آیه: ﴿**كُلُوا مِنْ طَيِّباتِ ما رَزَقْناكُمْ**﴾[1] یعنی: بخورید از نعمتهای پاکیزه که روزی شما کردیم؛

۲۲ ـ تفویض: یعنی واگذار کردن کاری به دیگری و آن را تحکیم و تسلیم نیز می‌گویند مانند آیه: ﴿**فاقضِ ما انتَ قاضٍ**﴾[2] یعنی: هر چه خواهی با ما بکن؛

۲۳ ـ تعجب: یعنی به عجب انداختن مخاطب مانند آیه: ﴿**اُنْظُرْ كيف ضَربوا لَک الأَمثالَ**﴾[3] یعنی: درنگر چگونه برای شما مثلها می‌آورند؛

۲۴ ـ تکذیب: مانند آیه: ﴿**قُلْ فَأتوا بِالتَّوْرٰيةِ فَاتلوُها اِنْ كُنتُمْ صادِقِينَ**﴾[4] یعنی: بگو بیاورید تورات را پس آن را بخوانید اگر راست گویان هستید.

۲۵ ـ مشورت: مانند آیه: ﴿**فَانْظُرْ ماذَا ترىٰ**﴾[5] پس بنگر در این کار چه می‌بینی تو.

۲۶ ـ اعتبار: مانند آیه: ﴿**اُنْظروا الِى ثَمرهِ اِذٰا اَثْمَرَ**﴾[6] یعنی: بنگرید به میوه سردرختی چون میوه آرد.

راجع به اینکه صیغه‌ی امر در کدام یک از موارد مذکوره در بالا حقیقت است اختلافات زیاد و عقاید و اراء مختلفی اظهار شده که به ذکر ده فقره از آن مبادرت می‌شود:

۱ ـ امام شافعی و جمهور علما بر این عقیده هستند که معنی حقیقی صیغه‌ی امر همان وجوب تنها است؛

۲ ـ ابو هاشم و عده دیگر برآنند که ندب تنها می‌باشد؛

۳ ـ جماعت دیگری گفته‌اند مشترک لفظی میان وجوب و ندب است؛

۴ ـ شیخ اشعری و جمعی دیگر توقف کرده و گفته‌اند معلوم نیست حقیقت آن وجوب یا ندب یا هر دو آنها می‌باشد؛

۵ ـ ابو منصور ماتریدی و یک عده بر آن رفته‌اند معنی حقیقی آن اقتضاء طلب است که قدر مشترک میان وجوب و ندب است؛

۶ ـ ابوبکر ابهری از مالکی‌ها بر این عقیده است که صیغه‌ی امر صادر از پیغمبر، ﷺ،

---

(۱) سوره بقره آیه: ۵۷.
(۲) سوره طه آیه: ۷۲.
(۳) سوره صافات آیه: ۱۰۲.
(۴) سوره آل عمران آیه: ـ ۹.
(۵) سوره صافات آیه: ۱۰۲.
(۶) سوره انعام آیه: ۹۹.

آنچه موافق یا مبیِّن امر خداوند است برای وجوب و آنچه ابتداءً از آن حضرت صادر شده برای ندب است؛

۷ ـ بعضی هم معنی حقیقی آن را اباحه دانسته‌اند؛

۸ ـ عده‌ی از علمای امامیّه آن را مشترک میان وجوب و ندب و اباحه تصور کرده‌اند؛

۹ ـ سید مرتضی از علمای امامیّه بر آن است که صیغه‌ی امر برای قدر مشترک میان وجوب و ندب و اباحه وضع شده و آن قدر مشترک هم عبارت از اذن می‌باشد؛[1]

۱۰ ـ مختار جمعی دیگر از علمای امامیّه این است مشترک: میان وجوب و ندب و اباحه و تهدید می‌باشد.

علاوه بر اینها اقوال دیگری نیز هست و صاحبان هر کدام از این اراء و عقاید بر صحت نظریه‌ی خود دلائلی اقامه و جرّ و بحثهای مفصلی کرده‌اند شرح و بسط آن در اینجا لزومی ندارد.

محققین و دانشمندان فن در میان همه‌ی اقوال معنی اول را که مختار امام شافعی و جمهور علما است صحیح‌تر دانسته و در این باب دلائلی آورده‌اند که به ذکر چهار فقره از آن اکتفا می‌شود:

اول) آنکه بدون هیچ نوع انکاری به حدّ شیاع رسیده که صحابه و تابعین صدر اسلام اجماعا صیغه‌ی امر را بدون قرینه و به صرف تبادر دلیل وجوب قرار داده و استدلال برای معنی ندب را موکول به وجود قرینه کرده‌اند این اجماع هر چند سکوتی و یا احادی باشد چون اتفاق آنها را در اینکه متبادر از صیغه‌ی امر وجوب است ثابت و محرز داشته دلیل قطعی شناخته می‌شود؛

دوم) آیه: ﴿ما مَنَعَکَ اَلاَّ تسجُدَ اِذْ اَمَرْتُکَ﴾[2] می‌باشد و مقصود از کلمه امر در اینجا لفظ اُسجدُوا در آیه: ﴿ثُمَّ قُلنا لِلملائِکةِ اسجُدُوا لِاٰدَمَ فسجدُوا اِلاَّ اِبلیسَ﴾[3] است که بدون وجود قرینه ذکر شده و هرگاه این صیغه‌ی امر برای وجوب نبود انجام ندادن آن موجب باز خواست و مواخذه نمی‌شد؛

---

(۱) در کتاب معالم سید مرتضی را قائل به اشتراک لغوی میان وجوب و ندب نوشته و در کتاب مسلم الثبوت و فواتح الرحموت شرح آن مشارالیه را قائل به حقیقت بودن صیغه امر در اذن مرقوم داشته است.

(۲) سوره اعراف آیه: ۱۱.

(۳) سوره اعراف آیه: ۱۰.

سوم) آیه: ﴿وَ اذا قِیلَ لَهُم ارْکعوا لاَیرْکَعُون﴾[1] است که خداوند بطور نکوهش می‌فرماید هرگاه با آنها گفته و امر شود نماز بگذارید رکوع ببرید در نماز اطاعت نخواهند کرد. در این آیه نیز نکوهش برای عدم انجام امر رکوع است و این خود دلیل وجوب می‌باشد چه اگر معنی وجوب نمی‌داد نکوهش بر ترک آن مترتّب نمی‌گردید؛

چهارم) آیه: ﴿فَلیحَذَر الَّذِینَ یُخالِفُونَ عَنْ امرِهِ اَنْ تُصِیبَهُمْ فِتْنَةٌ اوْ یُصِیبَهُمْ عَذٰابٌ أَلِیمٌ﴾[2] می‌باشد یعنی: پس باید بترسند آنهایی که نافرمانی امر خدای می‌کنند از اینکه فتنه‌ی در دنیا به آنها برسد و یا اینکه در آخرت به عذاب دردناکی مبتلا شوند. مراد از این آیه ایجاب ترس از اصابت فتنه و عذاب است و این ایجاب هم دلیل وجوب امر می‌باشد چه اگر وجوب نداشت ترک آن باعث ترس و حذر نبود.

پس از احراز اینکه صیغه‌ی امر در معنی وجوب حقیقت و در غیر آن مجاز و محتاج به قرینه است موضوع دیگری مورد بحث شده که آیا استفاده معنی وجوب از این صیغه بر حسب لغت یا شرع یا عقل است و هر کدام از این سه طریقه طرفدارانی دارد که بر صحت نظریه خود دلائلی آورده‌اند.

امام شافعی و جمعی دیگر از علمای اصول معتقد بر این هستند که مسأله لغوی است و معنی وجوب بدون توقف بر شرع یا عقل از خود صیغه‌ی أَمر استفاده و استنباط می‌شود. زیرا اهل لغت کسانی را که مخالفت و سرپیچی از امر سرپرست و بزرگتر از خود کنند بدون توجه به شرع یا عقل محکوم به مواخذه و بازخواست می‌دانند. دلیل طرفداران دخالت شرع این است که صیغه‌ی امر از نظر لغت مفید طلب تنها است و تحتّم و قطعیت آن که باعث وجوب می‌شود موکول به ترتب عقاب بر ترک عمل است و عقاب هم از شرع استفاده می‌گردد. طرفداران دخالت عقل هم میگویند معنی لغوی امر باید وجوب باشد به دلیل اینکه اگر حمل بر ندب شود معنی امر این خواهد بود اگر خواستید انجام بدهید و اگر مائل نبودید انجام ندهید و حال آنکه همچو قیدی در معنی صیغه‌ی امر ملحوظ نیست. این دو نظریه هیچ کدام پایه و اساس درست و محکمی ندارد در قسمت دخالت شرع با تفصیلاتی که در لغوی بودن استفاده‌ی وجوب از امر داده شد

---

(۱) سوره مرسلات آیه: ۴۸.
(۲) سوره نور آیه: ۶۳.

معلوم گردید معنای آن طلب تنها نیست مضافا به اینکه ترتّب عقاب یک امر خارجی است که از خود صیغه استباط نمی‌گردد. در قسمت دخالت عقل همان دلیلی را که طرفداران آن اقامه کرده‌اند دلیل مخالفین نیز هست زیرا آنها هم می‌توانند بگویند در حمل بر معنی وجوب هم معنی صیغه‌ی امر این خواهد بود که مفاد آن را بودن اجازه‌ی ترک آن انجام بدهید و همچو قیدی در صیغه‌ی امر در نظر گرفته نشده است. بنابراین طریقه‌ی لغوی بودن که مختار شافعی و جمعی دیگر از علمای اصول است صحیح‌تر می‌باشد.

آنچه تا کنون گفته شد در مورد صیغه‌ی امری است که ابتداء ذکر شده باشد اما صیغه‌ی امری که بعد از منع و تحریم یا بعد از استیذان وکسب اجازه ذکر شود در نزد امام شافعی و اکثر علمای اصول معنی اباحه می‌دهد زیرا در موارد زیادی که به نظر رسیده همین معنی از آن متبادر است؛ چنانکه در مثالهای ذیل معلوم می‌گردد مثال صیغه‌ی امری که بعد از منع ذکر شده باشد.آیه: ﴿وَ اِذٰا حَلَلْتُمْ فَاصْطٰادُوا﴾ [1] یعنی: هر وقت احرام شکستید شکار کنید و آیه‌ی: ﴿فَاذِا قُضِيَتِ الصَّلوةُ فَانتَشِرُوا﴾ [2] یعنی: پس هر وقت نماز گذارده شد متفرق شوید. و آیه‌ی: ﴿فَاذِا تَطَّهَّرنَ فَأتوُهَّن﴾ [3] یعنی: هر وقت زنان غسل کنند و پاک شوند پس نزدیکی کنید با آنها. مثال صیغه‌ی امری که بعد از استیذان واقع گردیده مانند اینکه در جواب کسی که بگوید «أ أفعلُ کذا» گفته شود اِفعَل صیغه‌ی امری که در تمام موارد بالا ذکر شده مفید معنی اباحه است. در نزد حنفی‌ها و معتزلیها و امام فخرالدین رازی از شافعیها در صورتی که بعد از منع و استیذان هم واقع شود باز معنی وجوب می‌دهد به دلیل آیه‌ی: ﴿فَاِذا اِنْسَلَخَ الاشهُرُالحُرُمُ فَاقتلوُ المُشْرِكِينَ﴾ [4] یعنی: چون بگذرد ماه‌های حرام پس بکُشید مشرکانی که عهد شما را شکسته‌اند در اینجا امر بکشتن که پس از منع واقع شده مفید وجوب است.

بعضی هم گفته‌اند: برای ندب است و بعضی برآنند برای اسقاط منع و تحریم و برگشت به همان وضعیت سابق است اعم وجوب یا غیر آن. امام الحرمین بتوقّف قائل و

(۱) سوره مائده آیه: ۳ ـ
(۲) سوره جمعه آیه: ۱۰.
(۳) سوره بقره آیه: ۲۲۱.
(۴) سوره‌ی توبه آیه: ۶.

گفته است امر بعد از تحریم معلوم نیست برای کدام یک از معانی مذکوره در بالا می‌باشد.

اما صیغه نهی واقع بعد از وجوب را جمهور علما برای تحریم می‌دانند و فرقی که بین امر بعد از حظر و نهی بعد از وجوب قائل شده‌اند این است که نهی برای رفع مفسده و امر برای تحصیل مصلحت است اعتنا و توجه شارع به اولی بیشتر است. بعضی گفته‌اند همانطور امر بعد از حظر برای اباحه است قاعدةً نهی بعد از وجوب برای کراهت است. و بعضی گفته‌اند برای اباحت می‌باشد چه نهی از چیزی که به صورت وجوب ذکر شده طلب الزامی آن را مرتفع و به حال تخییر برمی‌گرداند دیگری گفته‌اند برای از بین بردن وجوب و اعاده امر به حالت سابق است خواه تحریم باشد خواه اباحه. و بعضی در اینجا به توقف قائل و نسبت به هیچ یک از احتمالات مذکوره اظهار عقیده‌ی قطعی نکرده‌اند.

مرّه و تکرار، فور و تراخی

در خصوص امر مطالب دیگری مورد بحث و مذاکره واقع گردیده به این معنی وقتی که صیغه‌ی امر خطاب به شخص صادر گردد در مرحله‌ی اول آیا فقط یک دفعه انجام دادن کافی و تکرار آن کار زائد و پوچی است یا اینکه باید بطور مکرر و دفعات متعدد انجام داد؟ و در مرحله‌ی دوم آیا همین که صیغه‌ی امر صدور یافت باید فوری و بلادرنگ آن را انجام داد یا مدت زمانی بعد از صدور امر به انجام آن مبادرت شود؟ در هر دو مورد اقوال متعدد و مختلفی اظهار شده است. در قسمت اول بعضی گفته‌اند صیغه‌ی امر به خودی‌خود مفید آن است یک دفعه انجام شود چه همین یک دفعه قدر متیقّنی است که برای اطاعت و امتثال کافی می‌باشد ولی با موجود بودن قرینه می‌توان آن را حمل بر تکرار هم کرد. بعضی دیگر برعکس گفته‌اند چون در غالب موارد برای تکرار استعمال شده بدون وجود قرینه مفید تکرار و با بودن قرینه مفید یک دفعه است. جماعتی هم برانند در مواردی که معلق به شرط یا صفت باشد بنا به تکرار شرط یا صفت باید مکرر انجام شود. به دلیل آیه‌ی: ﴿وَ اِنْ کُنتُمْ جُنُباً فاطَّهِروّا﴾[1] در اینجا

---

(۱) سوره مائده آیه: ۷.

جنب بودن شرط طهارت است و هر وقت این شرط تکرار شود طهارت باید تکرار گردد. و آیه‌ی: ﴿الزَّانِيَةُ وَ الزّانی فَاجلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنهما مِائَةَ جَلدَةٍ﴾[1] در این آیه صفت زانیه وزانی بودن باعث زدن تازیانه است و هر وقت این صفت تکرار شود تازیانه زدن نیز باید تکرار یابد. در نزد این دسته هرگاه معلق به شرط و یا صفت نباشد مفید یک دفعه است بعضی هم توقف کرده و گفته‌اند معلوم نیست حقیقةً برای کدام یک از این دو می‌باشد.

در قسمت دوم نیز جماعتی گفته‌اند صیغه‌ی امر مفید فوریّت است و به محض صدور باید مبادرت به انجام آن نمود چه این ترتیب به احتیاط مقرون‌تر است بعضی هم گفته‌اند مفید تأخیر و تراخی است چه تأخیر قائم مقام فوریّت می‌شود ولی فوریت جای تأخیر را نخواهد گرفت. عده‌ی دیگر بر آنند چون صیغه‌ی امر در این دو معنی هر دو استعمال شده و اصل در استعمال حقیقت است بنابراین مشترک میان آنها خواهد بود و بعضی نیز به توقف قائل شده‌اند. منشاء اختلاف این است که امر هم برای یک دفعه و هم برای دفعات متعدد و هم برای فوریت و برای تراخی استعمال شده و مانند امر به حج که برای یک دفعه است با جواز تاخیر. و مانند امر به ایمان که برای یک دفعه با قید فوریت است. و مانند امر به نماز و روزه و ذکات که برای تکرار و دفعات متعدد است.

مذهب مختار این است صیغه‌ی امر برای طلب ماهیّت فعل به تنهایی می‌باشد بدون قید یکدفعه یا دفعات متعدد و بدون اختصاص به زمان حال و فوریت یا زمان آینده و تراخی و در نزد آنها این قیود و معانی از دلائل و قرائن خارجی استفاده و استنباط می‌گردد. منتهی فعل حداقلّ باید ضمن یک دفعه انجام تحقّق پیدا کند حمل صیغه امر بر این معنی از روی ضرورت و ناچاری می‌باشد و الا خود صیغه‌ی امر دلالتی بر آن ندارد.

در مورد امر به انجام فعل در وقت معیّن نیز اختلاف شده اگر وقت گذشت و فعل انجام نگردید آیا به موجب همان امر باید آن را انجام داد یا محتاج به امر دیگری خواهد بود؟ بعضی گفته‌اند[2] چون مقصود از امر انجام فعل بطور مطلق است در صورت انقضای

---

(۱) سوره نور آیه: ۲.

(۲) صاحبان این نظریه ابوبکر رازی از حنفی‌ها ابو اسحق شافعی از معتزلیها هستند.

وقت هم بدون نیاز به امر دیگر باید آن را انجام داد. جماعت کثیری[1] برآن هستند که منظور از امر مزبور انجام فعل در وقت معین بوده و با گذشتن وقت انجام آن باید به موجب امر دیگری باشد. دلیل آنها یکی خبر (مَنْ نَسِی الصَّلوةَ فلْیصلّها اذِا ذَکرهَا) است که در صحیحین مسلم و بخاری روایت شده و دیگری خبر (اِذا رَقدَ اَحَدُکُمْ مِنَ الصَّلوةِ اَوغَفَلَ عَنهٰا فَلیُصَّلِهٰا اِذا ذَکَرَهٰا) می‌باشد که صحیح مسلم روایت شده است.

اختلاف دیگری که در مورد امر شده این است آیا امر به یک شخص که او دیگران را امر به انجام کاری بکنند مانند آیه: ﴿وَ أمرْ اَهلَک بِالصَّلوةِ﴾[2] یا حدیث: (مرُوُ اوْلادَکُمْ بالصَّلوةِ وَ هُمْ ابناءُ سبَع) درباره آن دیگران هم امر است یا خیر؟ پیروان امام مالک به شق اول قائل و معتقد هستند که نسبت به شخص و یا اشخاص دیگر نیز امر است و از همین لحاظ اطفال نابالغ را در قبال عبادتی که انجام می‌دهند مأجور می‌دانند. امام شافعی و اکثر علما شق دوم را اختیار نموده و آن را درباره‌ی شخص یا اشخاص دوم امر نمی‌دانند و از این رو در نزد آنها عبادت اطفال نابالغ تمرین صرف است زیرا اطفال مزبور مکلف شناخته نمی‌شوند تا اجر و ثوابی جهت آنها قائل شد.

آنچه در نزد علمای اصول[3] به صحت پیوسته این است که (آمر) یعنی: آن کسی که به لفظ مناسب شأن و مقامش امری می‌دهد خود او شخصا مشمول آن امر نیست زیرا امر کردن شخصی به نفس خودش دُور و بعید به نظر می‌رسد لکن خبر دهنده در خبری که می‌دهد ممکن است خود مشمول آن واقع گردد چه این ترتیب استبعادی ندارد به دلیل آیه: ﴿انّ اللّه بِکُلِّ شیءٍ عَلیمٌ﴾[4] یعنی: خداوند به همه چیز آگاه و از آن جمله ذات و صفات باری‌تعالی می‌باشد.

در امر لفظی اتفاق علما بر این است که امر به کار معیّنی مفید نهی از ضد آن کار نیست لکن در امر نفسی اختلاف شده بعضی‌ها مانند شیخ ابوالحسن اشعری و قاضی ابوبکر باقلانی گفته‌اند امر نفسی متعلق به چیز معینی عین نهی از همان چیز است. وعده‌ی دیگر گفته‌اند مستلزم نهی از آن چیز است مثلاً امر به سکون بنا به قول اول عین

(۱) عقیده و نظر اکثر فقهای شافعی است.
(۲) سوره طه آیه: ۱۳۲.
(۳) مانند امام فخررازی و آمدی و غیر آنها.
(۴) سوره بقره آیه: ۲۳۰.

نهی از حرکت و بنا به قول دوم مستلزم آن است به این معنی که طلب یکی است منتهی نسبت به سکون امر و نسبت به حرکت نهی خواهد بود چه سکون بدون خودداری از حرکت صورت‌پذیر نیست. در نزد جماعت دیگری از قبیل امام الحرمین[1] و امام غزالی و امام نووی امر نفسی به چیز معینی خواه برای وجوب و خواه برای ندب نه عین نهی از ضد آن است و نه مستلزم آن. زیرا ممکن است در امر به چیزی ضد آن چیز اصلاً به خاطر خطور نکند و در این حال چگونه می‌توان تصور عینیت و یا استلزام آن را کرد؟ و همچنین نزد این جماعت نهی از چیز معینی خواه برای تحریم و خواه برای کراهت باشد نه عین امر به ضد آن است و نه مستلزم امر بدان، این طریقه مختار علمای متأخرین است و آن را صحیح‌تر دانسته‌اند بنابراین که امر مفید معنی وجوب است در مورد تکرار و تعدّد آن این بحث پیش آمده که صیغه‌های مکرر امر هر کدام مستقل و موجب انجام عمل جداگانه خواهد بود یا اینکه صیغه‌ی دوم تاکید صیغه‌ی اولی و انجام یک عمل در قبال همه‌ی آنها کافی می‌باشد؟ مختار اکثر علمای اصول این است دو صیغه امری که نسبت به دو عمل متماثل صادر و دنبال هم واقع نشده باشد یا اگر به دنبال هم واقع شده باشند تکرار آن مانع نداشته باشد مانند عبارت (صَلِّ رَکعَتینِ صَلِّ رَکعتین) هر یک از این صیغه‌ها امری مستقل و موجب انجام عمل جداگانه می‌باشد ولی اگر برای تکرار عمل مانع عقلی یا شرعی یا عادی در بین باشد صیغه‌ی دوم حمل بر تاکید صیغه‌ی اولی شده و هر دو موجب انجام یک عمل خواهد بود. مثال مانع عقلی مانند عبارت (صُم الیومَ صُم الیومَ) مثال مانع شرعی مانند عبارت (اَعتق عَبدَکَ اعتِق عَبدَکَ) در مورد شخصی که یک عبد داشته باشد مثال مانع عادی مانند عبارت (اَسقنی ماءً اَسقنی ماءً) چه با انجام امر اوّل تکرار آن در مثال اول که روزه گرفتن روز معینی باشد به موجب عقل در مثال دوم که آزاد کردن عبد باشد به موجب شرع در، مثال سوم که آب دادن باشد به موجب عادت بی‌مورد است.

---

(۱) صاحب جمع الجوامع و صاحب لب الاصول امام الحرمین را جزء این دسته قلمداد کرده‌اند ولی خود امام الحرمین در کتاب «ورقات» مانند دسته اولی قائل به عین بودن امر نفسی با نهی از ضد آن شده و صریحا نوشته است (الامر بالشیء نهی عن ضدّه و النهی عن الشیء امر بضّده) مگر اینکه فرض کرد بعدها از این نظریه عدول کرده و به دسته اخیر پیوسته است.

نهی

بطوری که در مبحث امر گفته شد نهی نفسی عبارت از طلب امساک و خودداری از فعل است که به کلمات منفی از قبیل (لاتفعل) و سایر صیغه‌های نهی تعبیر شده باشد. در این صورت تقاضا و طلب فعل امساکی که به کلمات مثبت مانند (کُفَّ) و (دَع) و (ذر) تعبیر شده باشد همانطور که سابقا اشاره شد امر می‌باشد.

بنابر مذهب مختار در نهی نیز مانند امر شرایط علو و استعلا رعایت نمی‌شود و جمله‌ی نهی خود به خود معنی ادامه‌ی امساک و خودداری از انجام فعل را می‌دهد مگر اینکه مقیّد به غیر دوام شده باشد در این صورت معنای نهی محدود به زمان قید خواهد شد مثلاً عبارت (لا تسافر) مفید خودداری از مسافرت بطور دائم است ولی عبارت (لا تُسافِر الیوم) مفید خودداری از مسافرت در روز معین است.

صیغه‌ی نهی نیز در معانی چندی وارد شده از این قرار:

۱ ـ **تحریم**: مانند آیه‌ی: **﴿لا تقربُوا الزِنا﴾**[۱]؛

۲ ـ **کراهت**: مانند آیه‌ی: **﴿و لا تَیَمموُا الخَبیثَ مِنه تُنفِقوُنَ﴾**[۲] یعنی: در موقع انفاق و بخشش از نعمتها قصد نکنید آنچه بد و مانده و عَفن است انفاق مستحق کنید؛

۳ ـ **ارشاد**: مانند آیه‌ی: **﴿لا تسئَلوُا عن اشیاءَ اِن تُبدَ لَکم تَسوئُکم﴾**[۳] یعنی: مپرسید از چیزهایی که اگر ظاهر شود شما را اندوهگین گرداند؛

۴ ـ **دعا**: مانند آیه: **﴿رَبَّنا لاتُزِغ قُلوبَنا بَعد اِذْ هَدَیتَنا﴾**[۴] یعنی: خدایا منحرف نگردان دلهای ما را بعد آنکه راه راست نشان دادی بما؛

۵ ـ **بیان عاقبت**: مانند آیه‌ی: **﴿و لا تحَسبنَّ الّذَین قُتِلوُا فی سَبیلِ اللّه اَمواتاً بَلْ**

---

(۱) سوره اسرائیل آیه: ۳۲.
(۲) سوره بقره آیه: ۲۶۶.
(۳) سوره مائده آیه: ۱۰۴.
(۴) سوره آل عمران آیه: ۸.

احیاءٌ﴾[1] یعنی: گمان نبرید آنهایی که در راه خدا و انجام فرضیه‌ی جهاد کشته شده‌اند مرده‌اند بلکه زنده‌ی جاوید هستند؛

۶ـ **تقلیل**: یعنی: کم و مختصر شمردن منهیٌ عنه مانند آیه: **﴿و لا تَمُدَّنَّ عینیکَ اِلی ما متَّعنا بِهِ اَزواجاً﴾**[2] یعنی: چشمهایت مدوز و رغبت مکن به آنچه اصناف کفره‌ی را برخوردار کرده‌ایم که قلیل و ناچیز است؛

۷ ـ **احتقار**: مانند آیه‌ی: **﴿لا تَعتذِروا قَد کَفرتم بعد ایمانِکم﴾**[3] یعنی: عذر میآورید به تحقیق کافر شدید بعد از ایمان آوردن؛

۸ـ **یأس**: مانند آیه: **﴿لا تعَتَذِ روُا الیَوْمَ﴾**[4] یعنی: عذر می‌آورد در روز قیامت. همان آراء و اقوال مختلفی که در مورد امر ذکر شد در مورد نهی نیز اظهار شده بعضی گفته‌اند نهی در معنی تحریم حقیقت است و بعضی گفته‌اند در معنی کراهت. عده نیز برآنند میان تحریم و کراهت مشترک است و جماعتی هم به توقف قائل شده و گفته‌اند در یکی از این دو معنی حقیقت است.

نهی گاهی متوجه یک چیز معین و مخصوصی می‌باشد که مثال آن واضح و روشن است گاه متوجه چند چیز متعدد است آن هم یا بطور اجماع است مانند عبارت «لا تفعَلْ هذا اوَذاکَ» یعنی: از دو عمل یا این یکی را انجام نده یا آن یکی. در اینجا انجام دو کار بطور اجتماع ممنوع شده ولی انجام یکی از آنهابطور انفراد مانعی ندارد. و یا اینکه نهی بطور افتراق و جداگانه است مانند عبارت «النَّعلَین تُلبسَانِ اَوْ تُنزَعانِ وَ لا یُفرقُ» یعنی: کفشها یا هر دو در پا کرده می‌شود یا هر دو در آورده می‌شود نه اینکه یک لنگه در پا و لنگه‌ی دیگر در آورده شود. در اینجا نهی از پوشیدن هر یک از دو لنگه کفش بطور افتراق و تکی است.

مطلق نهی «یعنی بدون قید دال بر صحت یا فساد» خود به خود مقتضی فساد آن چیزی است نهی مربوط به عین آن یا مربوط به جزء و مربوط به لازم آن باشد مثال آنچه نهی مربوط به عین آن باشد مانند نهی از عمل زنا که فساد آن به واسطه‌ی خود عمل

---

(۱) سوره آل عمران آیه: ۱۶۹.
(۲) سوره حجر آیه: ۸۸.
(۳) سوره توبه آیه: ۶۷.
(۴) سوره تحریم آیه: ۷.

است از نظر حفظ نسب. مثال آنچه نهی مربوط به جزء آن باشد مانند نهی از نماز بدون رکوع که فساد آن به واسطه نبودن رکوع است. مثال آنچه نهی مربوط به امر لازم آن باشد مانند نهی از معامله‌ی مرابحه کاری که فساد آن به واسطه ربحی است که شرط لازم معامله قرار گرفته است.

این اقتضای فساد هم در نزد بعضی به موجب شرع است زیرا فهم آن از طریق شرع حاصل می‌شود و در نزد بعضی دیگر به موجب لغت می‌باشد به دلیل اینکه اهل لغت فساد عمل را از خود لغت استنباط می‌کنند. بعضی هم گفته‌اند بر حسب عقل است به واسطه اینکه عقل حاکم است به اینکه هر چیز مادام در آن فسادی نباشد مورد نهی قرار نمی‌گیرد.

علت اقتضای فساد نهی هم این است که نقیض و نقطه مخالف امر است همانطور هر کاری که صحیح نباشد آدم عاقل امر به انجام آن نمی‌دهد همانطور نیز هر کاری که متضمن فساد و خلل نباشد مورد نهی قرار نمی‌گیرد.

مبحث عام و خاص

عموم عبارت از شمول چیزی بر چند چیز متعدد است. این شمول یا یک دفعه و بطور استغراق صورت می‌گیرد مانند شمول لفظ انسان بر یکایک تمام افراد آن و آن را شمول کلّی نسبت به جزئی می‌گویند. و یا مانند شمول لفظ عشره بر آحاد موجوده در آن و آن را شمول کل نسبت به جزء خوانند. این دو نوع شمول هر دو استغراقی و یک مرتبه انجام می‌گیرند فرقی که هست در اولی لفظ کلی را نسبت به یکایک افراد جزئی می‌توان اطلاق کرد و در دومی لفظکلّ را بر هر یک از اجزاء نمی‌توان اطلاق نمود.

و یا اینکه یکدفعه بطور استغراق صورت نگرفته و بلکه بطور تناوب و دفعات متعدد انجام یافته است. مثال آن نکره واقع در سیاق اثبات است مانند کلمه‌ی (رَجُلٌ) مثلاً این کلمه شامل هر مردی می‌شود. اما نه بطور اسغراق دفعی بلکه بطور تناوب و دفعات متعدد و آن را شمول بدلی می‌نامند.

آنچه در مبحث عام و خاص مورد گفتگو واقع گردیده همان عموم به معنی شمول کلی نسبت به افراد جزئی می‌باشد و میان علما اختلاف شده که عموم به این معنی از عوارض الفاظ تنها یا به معانی تنها و یا اینکه از عوارض الفاظ به اعتبار معانی آنها می‌باشد؟ و هر کدام بر صحت نظریه خود دلائلی ذکر کرده‌اند. مذهب مختار همان طریقه‌ی اخیر که از عوارض الفاظ به اعتبار معانی باشد چه بدیهی است اتصاف لفظ بدون معنی به وصف عام خود یک امر بی معنی و غیر معقولی است. بعلاوه همانطور که سابقا شرح داده شد اعتبار کلی و جزئی از اوصاف مدلولات است و رعایت آن در مورد الفاظ به تبعیّت از معانی و بطور مجاز می‌باشد.

بنابراین عام عبارت از لفظی است که تمام افراد صالح و قابل انطباق بامفهوم خود را

یک دفعه بطور اسغراق فراگیرد. هر چند آن لفظ در معانی متعددی بطور اشتراک[1] یا بطور حقیت و مجاز[2] استعمال شده باشد بنابراین عام متّفق الحقیقة و عام مختلف الحقیقه[3] که امام شافعی به آن قائل است و همچنین عام مجاز[4] داخل این تعریف می‌شود ولی نکره واقع در سیاق اثبات اعم از اینکه مفرد یا یا تثنیه یا جمع باشد و همینطور اسم جمع مانند کلمه‌ی قوم چون شمول آنها بر افراد بطور تناوب و بدل است از تعریف خارج می‌گردد: و بدیهی است آنچه مخالف و نقطه مقابل عام باشد خاص نامیده می‌شود.

در اصطلاح علمای اصول از نظر امتیاز و تفرقه میان دال و مدلول صیغه‌ی عام و خاصّ برای الفاظ و صیغه‌ی اعم واخص برای معانی و مدلولات به کار برده می‌شود مثلاً لفظ «المشرکین» را عام و معنی آن را اعم می‌گویند و لفظ «زید» را خاص و معنی آن را اخص می‌گویند. اختصاص صیغه‌ی تفضیل به معانی از لحاظ اهمیّت آنها است نسبت به الفاظ.

مدلول هر لفظ عامی که در یک عبارت محکوم علیه واقع گردد از لحاظ حکم کلیّت است یعنی آن حکم از طریق دلالت مطابقه متوجه یکایک افراد عام شده و مثل این است برای هر فردی حکمی شده باشد خواه آن جمله خبری مثبت باشد مانند «جاءَ احبابی» یا خبری منفی باشد مانند عبارت «ماخالفوا» یا جمله امری باشد مانند «اَکرمهمْ» یا جمله نهی باشد مانند «لاتُهِنهُمْ» در هر یک از این جمله‌ها که لفظ عام محکوم علیه واقع گردیده یکایک افراد آن از طریق دلالت مطابقه مورد حکم قرار گرفته است مثلاً عبارت «جاء احبابی» در حکم این است به تعداد شماره دوستها گفته شود جاء فلان و فلان... و هکذا در سائر جمله‌های منفی و امر و نهی. این عام را به تعبیری عام افرادی می‌گویند و از این

---

(۱) در این صورت لفظ شامل افراد دو معنی حقیقی خود می‌باشد مانند کلمه «قرء» که شامل افرد حیض و طهر است.

(۲) در این صورت لفظ شامل افراد معنی حقیقی و و افراد معنی مجازی خواهد بود مانند کلمه «لمس» که معنی حقیقی آن تماس دست و معنی مجازی آن نزدیکی با زن می‌باشد که هر کدام افرادی دارند.

(۳) عام متفق الحقیقه لفظی است که شامل افراد یک معنی حقیقی باشد مانند اغلب الفاظ و صیغ عام. عام مختلف الحقیقة مانند لفظ مشترکی که شامل افراد چند معنی حقیقی باشد که مثال آن در بالا ذکر شد.

(۴) در عام بودن مجاز اختلاف شده و مذهب صحیح آن است که استعمال آن با ذکر قرینه نسبت به افراد خود عام می‌باشدمانند عبارت (جائنی الاسُوُد دالرُّماة الا زیداً).

بیان معلوم می‌گردد منظور از عام آن نیست که تمام افراد آن من حیث المجموع مورد حکم قرار گیرد مانند عبارت «کُلُّ رَجُلٍ فی القَریَة یَحمِلُ الصَّخرةَ العَظیمَةَ» یعنی تمام مردان آبادی همه با هم آن سنگ بزرگ را برمی‌دارند. چه اگر این معنی در عام ملحوظ شود استدلال به نهی دچار اشکال خواهد شد و عبارت «لا تهنهم» مفید این معنی خواهد بود همه آنها را من حیث المجموع اهانت نکنید ولی اهانت چند نفر از آنها مانعی ندارد. و همچنین منظور از عام آن نیست که مفهوم کلّی یعنی ماهیّت آن بدون توجه به افراد مورد حکم قرار گیرد مثل اینکه گفته شود «اَلرَّجُلُ خیرٌ مِن المرئَةِ» یعنی: حقیقت و ماهیت مرد بهتر از زن است در اینجا چون معنی کلی بدون توجه به افراد مورد حکم واقع گردیده نمی‌توان این حکم را با احکام افرادی منحل نمود چه اگر معنی افرادی در نظر گرفته شود قضیه صدق پیدا نمی‌کند و در پاره موارد بعضی از زنها بهتر از مردها می‌باشند.

عمومیّت افراد عام مستلزم عمومیّت احوال و زمان و مکان آنها می‌باشد مثلاً آیه: ﴿لاتَقرَبُوا الزِّنا﴾ یعنی هر یک از شما در هر حالی هستید و در هر زمان و مکان باشید گرد عمل زنا نگردید و معنی آیه‌ی: ﴿اقتلو المشرکین﴾ این است هر مشرکی را در هر حال و زمان و مکانی هستند بکُشید این آیه نسبت به بعضی از آنها مانند اهل ذمه تخصیص پیدا کرده است.

صیغ و الفاظ عموم

الفاظی که مفید معنی عموم هستند از حیث دلالت بر این معنی خارج از سه قسم نیست. یا دلالت آنها بر حسب وضع است، یا بر حسب عرف، یا بر حسب عقل.

کلمات و الفاضی که دلالت آنها بر حسب وضع است از این قرار می‌باشد:

۱) **کل**: که شرح آن در مبحث حروف ذکر شد؛

۲) **الّذی و الّتی**: اسم موصول مانند عبارت «اَکرِمِ الّذی یَأتیکَ و التی تَأتِیک» یعنی احترام کنید هر مرد یا هر زنی که نزد تو بیاید؛

۳) **من و ما**: که برای شرط یا استفهام یا موصول واقع شوند و شرح هر یک از آنها در مبحث حروف بیان شد؛

۴) **متی**: برای ظرف زمان مبهم خواه معنی استفهام بدهد و خواه معنی شرط. مثال اول مانند عبارت (متی تَجِئُنِی) مثال دوم مانند عبارت (مَتی جِئتَنی اَکرمُتُکَ)؛

۵) **اَیْنَ وَ حَیْثُمٰا**: برای ظرف مکان با رعایت معنی شرط مانند عبارت (این کُنتَ آتِك یا حَیثُما کُنت آتِكَ) یعنی: هر کجا باشید من خواهم آمد. و هکذا سائر کلماتی که بر حسب لغت دلالت بر معنی عموم کند از قبیل کلمه جمیع که اضافه به سوی اسم معرفه شده باشد و همچنین صیغه‌های جمع الذی و التی؛[1]

۶) **جمع معرف**: به الف لام یا معرّف به اضافه مشروط به اینکه الف لام و اضافه مفید معنی عهد نباشد. مثال: معرّف به الف لام که معنی عموم بدهد آیه: ﴿**قَدْ اَفلَحَ المُؤمنوُنَ**﴾.[2] مثال: معرّف به اضافه مفید عموم آیه: ﴿**یُوصیکُم اللّٰه فی اَولادِکُمْ**﴾[3] ولی اگر الف لام و اضافه احتمال معنی عهد داشته باشد حمل بر آن معنی خواهد شد؛[4]

در مورد جمع معرَّف به الف لام مانند کلمه «الرجال» بعضی‌ها گفته‌اند افراد لفظ عام عبارت از جمعهایی است که مدلول لفظ رجال می‌باشد و اکثر علما بر این عقیده‌اند که افراد لفظ مذکور عبارت از احاد آن است در واقع پس از دخول الف لام معنی جمعیت کلمه از بین می‌رود به دلیل اینکه استثنای واحدی از آن صحیح و می‌توان گفت (جائَنی الرِّجال الاّ زیداً) و اگر مقصوداز کلمه الرِّجال جمعهای آن بود این استثنا درست در نمی‌آمد. علمای تفسیر نیز همین نظریه را اختیار نموده آیه: ﴿**وَ اللّٰه یُحبُّ المحسنینَ**﴾[5] و همچنین آیه: ﴿**فَاِنَّ اللّٰه لا یحبُّ الکافِرینَ**﴾[6] را به این عبارت تفسیر کرده‌اند که خداوند هر فرد نیکوکاری را ثواب می‌دهد و هر فرد کافری را عقاب می‌کند.

---

(۱) مذهب مختار این است کلمات فوق در معنی عموم حقیقت هستند چه متبادر از آنها همان معنی عموم است. بعضی گفته‌اند حقیقت در معنی خصوص هستند و استعمال آنها. در معنی عموم به طریق مجاز است. و بعضی هم گفته‌اند چون برای هر دو معنی استعمال شده‌اند و اصل در استعمال هم حقیقت است پس میان معنی عموم و خصوص مشترک می‌باشند ولی همانطور که گفته شد به دلیل تبادر طریقه‌ی صحیح همان اولی است.

(۲) سوره مؤمنون آیه: ۱.

(۳) سوره نساء آیه: ۱۱ بقیه آیه (لِلذّکرِ مثلُ حَظِّ الانثَیین).

(۴) در معرف به الف لام و معرف به اضافه نیز اختلافاتی شده به این معنی بعضی گفته‌اند هیچ کدام از آنها چه احتمال معنی عهد داشته باشد و چه احتمال آن را نداشته باشد مفید معنی عموم نیست بعضی دیگر گفته‌اند در مواردی که احتمال معنی عهد هم داشته باشد متردد بین عهد و عموم است و قطعیت یکی از این دو معنی موکول به وجود قرینه است.

(۵) سوره آل عمران آیه: ۱۳۴.

(۶) سوره آل عمران آیه: ۳۲.

۷) **مفرد معرّف به الف لام:** و یا معرف به اضافه‌ی که احتمال معنی عهد نداشته باشند مانند آیه‌ی: ﴿اَحلَّ اللّهُ البیعَ﴾[۱] و آیه‌ی: ﴿فَلیَحذَرِ الّذینَ یُخالِفونَ عَنْ اَمرِهِ﴾[۲] کلمه‌ی البیع در آیه‌ی اول یعنی کلیه معاملات و کلمه امرِهِ در آیه‌ی دوم یعنی تمام اوامر خداوند هر دو مفید معنی عام هستند منتهی از اولی معامله‌ی ربا و از دومی امر ندب به موجب دلائل دیگری تخصیص یافته‌اند.

۸) **اسم نکره‌ی:** که در سیاق نفی واقه شده باشد و آن هم دو صورت دارد به این معنی آن اسم نکره هرگاه بعد از«لا»ی نفی جنس واقع و مبنی بر فتحه باشد مانند عبارت «لا رَجُل في الدّار»مفید نصّ و قطعیت معنی عموم است. یعنی هیچ مردی در خانه نیست و هرگاه مبنی بر فتحه نباشد مانند عبارت «ما فی الدّار رَجلٌ» ظاهر در معنی عموم است چه محتمل است منظورگوینده این باشد یک مرد در خانه نیست ولی دو مرد یا بیشتر در آنجا هست. و در مواردی که مبنی بر فتحه نباشد هرگاه حرف «مِن» اضافه و گفته می‌شود «ما في الدّار مِنْ رَجُلٍ» باز معنی نصّ در عموم می‌دهد در مبحث حروف هم در این باب اشاره‌ی شده، است.

کلماتی که دلالت آنها بر معنی عموم از راه عرف باشد مانند الفاظی که دلالت بر مفهوم موافق کنند خواه موافق به طریق اَولی باشد مانند آیه‌ی: ﴿لاُتقلْ لَهما اُفٍّ﴾ یا موافق به طریق مساوی مانند آیه‌ی: ﴿اِنَّ الَّذینَ یأکُلونَ اموٰالَ الیتامی﴾. دلالت هر یک از این دو آیه بر مفهوم موافقی که دارند بر حسب عرف معنی اعم پیداکرده آیه اولی مفید حرمت کلیه اقسام اذّیت و آزارها نسبت به والدین است و آیه‌ی دوم مفید حرمت هر نوع اتلافی در مال یتیم باشد.

الفاظی که دلالت آنها بر معنی عموم از طریق عقل باشد مانند حکمی است که مترتّب بر صفتی شده باشد در این قبیل موارد همانطور که در مبحث قیاس شرح داده خواهد شد چون رابطه‌ی صفت با حکم رابطه‌ی علت و معلولی است عقل حکم می‌کند هر کجا علت موجود باشد معلول هم به وجود خواهد آمد مثلاً، در عبارت «اَکرمِ العالِمَ» حکم اکرام مترتّب بر صفت دانشمندی شده این ترتّب مفید معنی عموم و مدلول عبارت این

---

(۱) سوره بقره آیه: ۲۷۴. (۲) سوره نور آیه: ۶۳.

است هر فردی دارای صفت دانشمندی باشد او را اکرام و احترام کنید.

و همچین مانند دلالت لفظ بر مفهوم مخالف. مفهوم مخالف بنابر آنچه در محل خودش شرح داده شد عبارت از این است که اثبات حکم برای چیزی به منظور نفی همان حکم از غیر آن چیز باشد مثلاً منظور از عبارت «فی الغَنم السّائِمة ذکوةٌ» فهمانیدن این نکته باشد که زکات به غنم معلوفه تعلق نمی‌گیرد. دلالت عبارت فوق بر این معنی از طریق عقل مفید آن است در کلیه‌ی اغنام معلوفه زکات لازم نیست. و این قسم دلالت را بعضی از علمای اصول دلالت معنی نامیده‌اند.

اختلاف در اینکه آیا مفهوم عام است یا خیر؟ اختلاف لفظی و مربوط به این است که عموم از عوارض الفاظ تنها یا از عوارض الفاظ به اعتبار معانی می‌باشد؟ کسانی که عموم را از عوارض الفاظ تنها می‌دانند مخالف عام بودن مفهوم هستند زیرا مفهوم جزء الفاظ نیست و آنهایی که عموم را از عوارض الفاظ به اعتبار معانی می‌دانند قائل به عموم مفهوم هستند.

ضابطه و قاعده کلی در شناختن لفظ عام این است که استثنا از آن صحیح باشد به این معنی هر لفظی که بتوان از مدلول آن چیزی استثنا کرد عام شناخته می‌شود زیرا بدیهی است آنچه استثنا شده از افراد لفظ مستثنی منه بوده و این خود دلیل عام بودن آن است مثلاً جمع معرف به الف لام مانند کلمه الرجال که سابقا هم اشاره‌ی بدان شد چون استثنا از آن صحیح و می‌توان گفت «جاءَ الِّرجال الازیداً» لفظ عام است به دلیل اینکه زید جزء افراد آن بوده و استثنا شده است. ولی جمع منکّر واقع در سیاق اثبات اگر مقیّد به قیدی نباشد عام نیست و حداقل حمل بر دو یا سه نفر خواهد شد مثلاً معنی عبارت «جاء رجال» این است که دو یا سه نفر من حیث المجموع آمدند و بدیهی است در این صورت استثنا از آن درست در نمی‌آید و اگر همین جمع منکّر واقع در سیاق اثبات مقید به قیدی شود چون در افراد قید عمومیّت پیدا خواهد کرد استثنا از آن صحیح خواهد بود مانند عبارت «قام رجال کانوا فی دارِکَ اِلاّ زیداً منهُمْ» در حداقل معنی صیغه‌ی جمع اختلاف شده اکثر علما بر آنند که حداقل آن همان عدد سه است که به ذهن متبادر می‌شود بعضی

گفته‌اند به دلیل آیه‌ی: ﴿اِنْ تَتوبا اِلی اللّهِ فقدْ صَغتْ قُلوبکُما﴾[1] برای عدد دو نیز آمده زیرا مرجع ضمیر تتوبا وکُما دو نفر عایشه و حفصه هستند و آنها دو قلب دارند و تعبیر به لفظ قلوب دلیل استعمال صیغه جمع برای دو می‌باشد. طرفداران نظریه اول استعمال لفظ قلوب را در این آیه حمل بر مجاز کرده‌اند.

لفظ جمع گاهی به طریق مجاز برای مفرد هم استعمال می‌شود مانند اینکه درباره زنی که به یک مرد بیگانه خود نمایی کرده باشد گفته می‌شود (اَتَبرَّجین للرِّجالِ) یعنی آیا تو به مردان خود نمایی می‌کنی؟ در اینجا چون خود نمایی برای یک مرد بوده لفظ جمع در مورد مفرد به‌کار برده شده از نظر اینکه کراهت این عمل چه برای یک مرد و چه برای چند مرد یکسان است. بعضی هم گفته‌اند جمع در اینجا به معنای خود و مفید تعدّد افراد است زیرا هر زن که به یک مرد خودنمایی کند، عادةً برای دیگران نیز خود نمایی می‌کند پس مقصود در این عبارت جمع مردان است،

علاوه بر مراتب فوق پاره‌ی جملات هستند که از نظر سیاق عبارت مفید معنی عام می‌باشند مانند عبارت (لااکلتُ و الله) که در این جمله مقصود نفی جمیع مأکولات است و جمله‌ی (اِن اَکَلتُ فزوجَتی طالقٌ) در این عبارت نیز منظور ممنوعیت تمام ماکولات است معنی عام این دو مسأله در نزد شافعی ممکن است به نیّت شخص گوینده تخصیص پیدا کند.

تخصیص

تخصیص: عبارت از کاسته شدن عمومیّت عام و محدود شدن آن به بعضی از افراد است و این عمل معمولاً در مورد حکمی که جهت افراد متعدد ثابت باشد صورت می‌گیرد مثلاًدر آیه: ﴿اُقتُلوا المُشرکینَ﴾ حکم کشتن برای عموم افراد مشرکین ثابت شده و این حکم عام تخصیص پیداکرده به افراد مشرکینی که ذمّی نیستند به این معنی از کلیّه افراد مشرکین آن عده‌ی که ذمی هستند کاسته شده در واقع دائره‌ی عام محدود و به نسبت کوچکتر گردیده است.

---

(۱) سوره تحریم آیه: ۴.

در اینکه تخصیص تا چه حدّ و میزانی باید انجام گیرد میان علمای فن اختلاف شده بعضی گفته‌اند تا میزان اکثر یعنی از نصف بیشتر، بعضی دیگر این قول را رد کرده و گفته‌اند چون افراد عام نامحدود است تعیین نصف و سائر کسور آن امکان ندارد. بعضی گفته‌اند تا سه و بعضی هم تا دو قائل شده‌اند. جماعتی نیز بر این عقیده هستند لفظ عام اگر جمع نباشد مانند کلمات من، ما، و مفرد معرّف به الف لام و امثال آنها حداقل تا یک واحد ممکن است تخصیص پیداکند؛ و اگر جمع باشد حداقل تا سه یا دو بنا به اختلافی که در مورد حداقل جمع ذکر شد تخصیص پیدا می‌کند و مذهب مختار نیز همین است.

عامی که از عمومیت آن کاسته شده و به فرد افراد محدودی تخصیص یافته باشد دو نوع است. یا عامی است که اراده‌ی فرد معینی از آن شده این قسم عام نه از حیث شمول افراد و نه از حیث حکم عمومیتی ندارد و در ردیف یک لفظ کلی است که بطور مجاز در یکی از جزئیات خود استعمال شده باشد. مانند کلمه‌ی النّاس در آیه‌ی: ﴿**الَّذِينَ قَالَ لَهُم النَّاسُ**﴾[1] بنابر اینکه مقصود از کلمه‌ی مزبور نعیم ابن‌مسعود اشجعی باشد که چون در جنگ اُحد به اندازه جماعت کثیری مسلمانها را از مقابله با ابوسوفیان می‌ترسانید کلمه ناس درباره شخص او به کار برده شده و یا لفظ النّاس در آیه: ﴿**اَمَ يَحسُدونَ النّاسَ**﴾[2] بنابر آنکه منظور از کلمه‌ی مزبور شخص حضرت رسول، ﷺ، باشد به مناسبت اینکه آن حضرت جامع صفات و خصائص پسندیده تمام مردم بوده است. و یا اینکه عامی است که شمول آن بر افراد به حال خود باقی ولی از حیث حکم به واسطه‌ی ورود مخصّص عمومیت وسیع اصلی را از دست داده‌ی و دائره‌ی آن در افراد کمتری محدود شده است مثلاً در آیه: ﴿**اُقتَلوا الْمُشرِکِينَ**﴾ حکم قتل نسبت به تمام افراد مشرکین عام است. لکن ورود مخصّص آن را به افرادی که اهل ذمه‌ی نبوده و حربی باشند اختصاص داده است.

در این صورت استعمال لفظ عام در افرادی که بعد از ورود مخصّص باقی می‌ماند مانند قبل از ورود مخصص حقیقت است آن هم بطور کلی حجّت شناخته می‌شود به دلیل اینکه اولا صحابه‌ی صدر اسلام به عامی که مورد تخصیص واقع شده استدلال

---

(۱) سوره آل عمران آیه: ۱۷۳. (۲) سوره نساء آیه: ۵۳.

می‌کرده‌اند ثانیا ورود مخصص در همان افرادی مؤثر است که آنها را از حکم خارج کرده و در افرادی که بعد از ورود مخصص به حال خود باقی مانده‌اند تأثیری ندارد. بنابراین قول آنهایی که گفته‌اند استعمال عام مخصوص در افراد باقی مانده بطور مجاز است موجّه به نظر نمی‌رسد. چون مخصّص بطوری که بعدا شرح داده خواهد شد انواع و اقسامی دارد و تمام آن انواع در عمل خارج کردن افراد معدودی از عام یکسان هستند اختلاف در اینکه عام مخصوص با بعضی از مخصّصها حجت و با بعضی دیگر از آنها حجت نیست موردی ندارد.

عمل به عام قبل از جستجوی مخصّص

موضوعی که در این باب محل بحث و گفتگو واقع شده این است که آیا عام قبل از تفحّص و جستجو از ورود مخصّص مورد تمسّک قرار می‌گیرد و می‌توان به آن عمل نمود یا خیر؟ نسبت به زمانی که حضرت رسول،ﷺ، حیات داشته اتفاق فِرَقْ بر این است که عام قبل از جستجو در باب مخصِّص آن مورد عمل قرار می‌گیرد. ولی نسبت به دوره‌های بعد از رحلت آن حضرت میان علما اختلاف شده اکثر بر این عقیده هستند که بعد از رحلت حضرت پیغمبر،ﷺ، مانند زمان حیات او لفظ عام قبل از تفحّص و جستجو در باب مخصّص آن مورد عمل قرار می‌گیرد. زیرا اصل عدم ورود مخصص است در این صورت احتمال ورود آن مرجوح و بقای عام به حال خود راجح می‌باشد و البته عمل به راجح مقدم بر عمل آن مرجوح است و بعضی از علما میان دوره‌های بعد از رحلت پیغمبر با زمان حیات او فرق گذاشته و گفته‌اند در زمان حیات آن حضرت ورود عام به خاطر وقائعی بوده که عمل به مفاد آن در مورد وقائع مذکور احتیاجی به تفحّص در ورود مخصص نداشته و در صورت تکرار وقایع هم سهولت مراجعه و کسب دستور از حضرت رسول،ﷺ، مجال احتیاج به تفحص در باب مخصص باقی نگذاشته است ولی در دوره‌های بعد از رحلت به واسطه اینکه ممکن است نسبت به آن مخصصی وارد شده باشد قبل از جستجو و قبل از حصول یقین یا ظن به عدم ورود مخصّص نمی‌توان آن را مورد عمل قرار داد.

انواع مخصّص

مخصّص: یعنی آن چیزی که از عمومیّت عام کاسته و آن را در افراد کمتری محدود کند دو قسم است: یکی مخصّص متصل و دیگری مخصص منفصل.

مخصص متصل

آن است که خود به خود در افاده‌ی معنی استقلال نداشته و همیشه باید همراه لفظ عام باشد آن هم پنج نوع است از این قرار:

۱ ـ استثناء؛

۲ ـ شرط؛

۳ ـ صفت؛

۴ ـ غایة؛

۵ ـ بدل بعض از کل. و اینك به شرح هر یک از آنها مباردت می‌شود.

اول استثناء: و آن عبارت از خارج کردن یک یا چند فرد از افراد متعدد بیشتری به وسیله الفاظ مخصوصی مانند: اِلاّ، خَلا، عَدا، سِوی، می‌باشد مثلاً در عبارت: (جائَنی القَومُ الاّ زیداً) فرد واحدی مانند زید از افراد متعدد قوم به وسیله لفظ الاّ خارج و مفاد کلام این است که زید در میان افراد طائفه‌ی که آمده‌اند نبوده است. و این عمل خارج کردن باید از طرف شخص گوینده به عمل آید نه شخص دیگری و حتی بعضی برانند که هنگام تلفظ به لفظ مستثنی منه باید قصد استثنا در کار باشد. بنابراین هرگاه در دنبال گفتار یک نفر شخص دیگری چیزی استثناء کند چون از طرف گوینده نبوده آن را استثناء نمی‌گویند و به همین جهت فتوای فقها این است اگر کسی به دیگری بگوید (لی عَلیکَ مِائةٌ) و آن دیگری اضافه کند که (الاّ دیناراً) این عبارت چون از طرف یک نفر نبوده اقرار و اعتراف شناخته نمی‌شود لیکن این ترتیب در مورد استثناء پیغمبر، ﷺ، نسبت به آیات

قرآن جاری نیست زیرا پیغمبر مبلّغ احکام الهی می‌باشد و اگر استثنائی در آیات قرآن به عمل آورد در واقع از طرف ذاتباری تعالی بوده. مثلاً اگر در دنبال آیه‌ی: ﴿اُقْتُلُوا المشرِكينَ﴾ پیغمبر،ﷺ، بگوید (اِلاّ اَلذمِیَّ) این کلام بطور قطع استثنا شناخته می‌شود.

شرط استثناء این است که بر حسب عادت متصل به مستثنی منه باشد بنابراین فاصله در بین آنها به امور عادی مانند نفس کشیدن یا سرفه کردن خللی به استثناء وارد نمی‌کند ولی فاصله به غیر از این قبیل امور موجب ابطال و الغای استثناء می‌شود. بعضی از دانشمندان انفصال مستثنی منه را تا یک ماه بعضی تا یک سال و بعضی هم بیشتر جایز دانسته‌اند لیکن این اقوال ضعیف و غیر موجّه شمرده شده است.

از تعریف و مثالی که در مورد استثناء ذکر شد چند نکته به دست می‌آید که ذکر و تصریح بدانها خالی از فایده به نظر نمی‌رسد.

نکته‌ی اول:

آنکه استثنای حقیقی عبارت از آن است که مستثنی باید فردی از افراد مستثنی منه بوده و صرفا به وسیله اداة استثناء خارج شده باشد ولی اگر اساساً غیر از افراد مستثنی منه باشد مانند عبارت: (جائَنی الْقَوم الاحِماراً) اطلاق استثناء بر آن بر سبیل مجاز است چه بدیهی است حمار اساسا خارج از افراد قوم می‌باشد. بعضی گفته‌اند اطلاق استثنا بر این قسمت هم بر سبیل حقیقت است زیرا لفظ استثنا در این معنی استعمال شده و استعمال دلیل حقیقت است. از این دو نوع استثناء اولی را اصطلاحاً استثنای متّصل و دومی را استثنای منقطع می‌نامند.

و چون در کلام استثنایی ظاهراً یک نوع تناقض به نظر می‌رسد به این معنی ممکن است تصور شود نسبت حکم در مورد مستثنی از لحاظ دخول در مستثنی منه ایجاب و از لحاظ استثنا سلب و این خود یک تناقضی است توضیح و توجیه این قسمت نیز لازم و از انجا که اصولا توجه استثنا به افراد و تعداد می‌باشد بهتر آن است در بیان مطلب، مثال استثنا را در اعداد ذکر کنیم. مثلاً اگر کسی بگوید (عَلّی عَشَرَةٌ اِلا ثَلثةً) معنی عبارت این خواهد بود ده منها سه بر عهده من است و در این صورت اعتراف دین متوجه حاصل عمل تفریق است «۷ = ۳ − ۱۰» که هفت باشد نه اینکه در مورد عدد ۳ ضمن لفظ عشره اعتراف به لفظ الاّ ثلثة آن را انکار کرده باشد که تصور تناقض موردی پیدا کند.

نکته‌ی دوم

آنکه استثنا اگر بطور استغراق و نوعی باشد که مستثنی تمام افراد مستثی منه را فراگیرد صحیح نبوده و تأثیری در حکم ندارد مثلاً اگر کسی بگوید «لَکَ عَلَیَّ عَشَرَةٌ اِلا عَشرةً» استثنا نسبت به حکم لغو و بی اثر است گوینده باید از عهده تمام عدد ده که مورد اعتراف او واقع شده برآید.

نکته‌ی سوم

آنکه استثناء قسمت بیشتر از افراد مستثنی منه تا اینکه یک واحد باقی بماند صحیح است و بنابراین اگر گفته شود «عَلَیَّ عَشَرةٌ اِلا تِسعَةً» اعتراف متوجه یک عدد باقی مانده خواهد بود.

جمهور علمای اصول اعم از شافعی و مالکی و حنبلی، رحمهم الله، و یک عده از حنفی‌ها بر این عقیده‌اند که استثنا از نفی مفید اثبات و استثنا از اثبات مفید نفی است مثلاً عبارت (ماجاءَ الْقومُ اِلازیدٌ) مفید اثبات آمدن زید. و عبارت (جاء الْقَومُ الاّزَیداً) مفید نفی آمدن او می‌باشد. و بر صحت این نظر دلائل زیادی ذکر شده یکی از آنها کلمه توحید (لا اِله اِلاّ الله) است که در این عبارت استثناء لفظ الله از جمله منفی لااله مفید اثبات توحید و یگانگی ذات باری می‌باشد. و دیگر آنکه هرگاه چیزی از حکم منفی یا مثبت خارج شد طبعا داخل در حکم مخالف آن می‌شود زیرا ارتفاع دو نقیض امری محال و ممتنع است. و هکذا دلائل دیگری که اینجا محل و مجال شرح و بسط ان نیست لکن جماعتی از حنفی‌ها می‌گویند استثناء چیزی از یک حکم مفید دخول آن در حکم مخالف نیست و بلکه خروج آن از حکم، مفید سکوت و ابهام حال حقیقی آن می‌باشد. مثلاً عبارت: (جاءَ القومُ اِلازیداً) یعنی افراد طائفه آمدند مگر زید که آمدن و نیامدن او معلوم نیست و فهم معنی توحید از عبارت (لا اله الا الله) نیز بنا به عرف شرع است نه صرف جمله استثنایه. برای اظهارات این دسته پایه و اساس درستی به نظر نمی‌رسد زیرا اغلب دیده می‌شود جمله‌ی استثنایه برای ردّ تصور خلاف واقع و اثبات حقیقتی به کار برده می‌شود مثلاً اگر کسی همچو تصور کند که فلان شخص فاضل دارای فضل وکمالی نیست برای ردّ این تصور خلاف واقع می‌توان گفت (ما هُوَ اِلا فاضِلٌ کامِل) اگر استثنا واقعا برای سکوت و در آن حکمی وجود نداشت ایراد جمله فوق در همچو موردی

صحیح نبود. دخالت عرف شرع در فهم معنی توحید از کلمه «لا إله الا الله» نیز مسلم نیست زیرا در اوائل صدر اسلام که هنوز عرف وجود نداشت کفّار آن دوره بدون اطلاع از عرف شرح معنی توحید را از این کلمه می‌فهمیدند. بنابراین مذهب مختار همان طریقه‌ی جمهور علما است.

تعدد استثناء و یا مستثنی منه

در کلام استثنائی ممکن است گاهی مستثنی منه یکی و استثنا از آن متعدد باشد و گاهی هم ممکن است مستثنی منه متعدد و مستثنی یکی باشد. چون هر کدام شقوق مختلف و احکام جداگانه دارد اینك به بحث در این قسمت مبادرت و مقدّما به شرح تعداد استثنا می‌پردازیم:

هر گاه مستثنی منه مثبت باشد و استثناهای متعددی از آن به عمل آید ممکن است دو صورت پیدا کند یا آن استثناها به وسیله حرف عطف به هم مربوط هستند در این صورت تمام آنها به خود مستثنی منه بر می‌گردند به شرط اینکه مجموع مستثنی‌ها مستغرق مستثنی منه نباشد مانند عبارت (له عَلَيَّ عَشَرةٌ اِلاّ اَرْبَعةً وَ اِلاّ ثَلثَةً وَ اِلاّ اِثنین) در اینجا مجموع چهار و سه و دو که معادل نه می‌باشد از ده موضوع و اعتراف متوجه یک واحد باقی مانده خواهد شد. و اگر مجموع مستثنی‌ها مستغرق مستثنی منه باشد مانند عبارت (لَهُ عَلَيَّ عَشَرةٌ الاّ خمسةً و اِلا ثَلثَةً وَ الااثنین) استثناء لغو و در اعترافی که نسبت به تمام عدد ده شده اثری ندارد. و اگر استثناهای متعدد به وسیله حرف عطف به هم مربوط نباشد در این صورت هر کدام از آنها به لفظ جلوتر از خود بر می‌گردد مشروط بر اینکه هیچ کدام مستغرق ما قبل خود نباشد مانند عبارت (لَهُ عَلَيَّ عَشَرةٌ الا خمسةً الا ارْبَعَةً الاّ ثَلثَة) در اینجا آخرین مستثنی که سه باشد از چهار مقدم بر خود خارج و باقی‌مانده که یک است از پنج موضوع و باقی‌مانده‌ی آن هم که چهار است از ده که مستثنی‌منه اصلی است خارج و در نتیجه اعتراف متوجه عدد شش باقی مانده خواهد بود. بدیهی است هرگاه هر یک از استثناهای متعدد مستغرق ما قبل خود باشند مانند عبارت «لَهُ عَلَيَّ عَشَرةٌ اِلا عَشَرةً اِلا عَشَرةً» تمام استثناها لغو و در حکم اثری نخواهد داشت.

در این مورد صورتهای دیگری خود متصور است مثل اینکه استثناهای سوم و دوم مستغرق ما قبل خود بوده و استثنای اول مستغرق مستثنی منه نباشد مانند عبارت «لَهُ عَلَيَّ عَشَرةٌ اِلا اِثنین اِلا ثلثَةً الا اربَعةً» در این مورد نیز گفته‌اند مجموع مستثنی‌ها که عدد نه باشد از مستثنی منه اولیه که ده است موضوع و در نتیجه اعتراف متوجه یک واحد باقی مانده می‌شود و البته این هم در موردی است که مجموع آنها مستغرق مستثنی منه نباشد.

و یا مثل اینکه استثنای اولی مستغرق ما قبل خود و و استثنای دوم مستغرق آن نباشد مانند عبارت «لَهُ عَلَيَّ عَشرَةٌ اَلا عَشرةً اِلا اَربَعةً» در این مورد بعضی گفته‌اند تمام استثناها لغو و در حکم بلا اثر است. استثنای اول به دلیل استغراق و استثنای دوم به تبعیت آن. بعضی هم گفته‌اند این قسم استثنا صحیح و مؤثر در حکم است زیرا با در نظر گرفتن استثنای دوم استثنای اول هم مستغرق نخواهد بود و موادّای عبارت اعتراف به عدد چهار و صورت عمل از این قرار خواهد بود.

۱۰ ـ (۱۰ ـ ۴) = ۴

و نظیر این قسمت را در مورد طلاق معتبر دانسته‌اند.

و امّا تعّدد مستثنی منه در مواردی است که چند لفظ مفرد یا چند جمله به وسیله حرف عطفی که مفید اشتراک معطوف و معطوف علیه باشد به هم مربوط و از آنها استثنائی به عمل آید خواه آن جمله‌ها برای منظور واحدی ذکر شده باشد و خواه به منظورهای متعدد. مثال الفاظ مفرد متعدد مانند عبارت «تَصدَّقْ عَلی العُلماء وَ الفُقَراءِ وَ المساکین اِلاّ الفَسقَةَ مِنهُم» در اینجا مستثنی منه الفاظ مفرد متعددی است که به وسیله و او عطف به هم مربوط و افراد فسقه از آنها مستثنی شده است. مثال جمله‌های متعددی که بوسیله حرف عطف مربوط شده باشد مانند عبارت «اکرِمِ العُلماءَ و حَبِّس دارَکَ عَلی اَقا رِبِکَ وَ اعتِق عَبیدَکَ اِلاّ الفَسَقةَ مِنهُم» در اینجا جمله‌های متعددی به منظورهای مختلف ذکر و به وسیله واو عطف به هم ارتباط یافته و از آنها افراد فاسق استثنا شده است. بعضی گفته‌اند استثنا در مثال اول فقط به آخرین لفظ مفرد و در مثال دوم فقط به آخرین جمله از عبارت بر می‌گردد بعضی هم گفته‌اند جمله‌های متعدد اگر به منظور واحدی باشد مانند عبارت «حَبَستُ داری عَلی اعَمامی وَ وقَفتُ بُستانی عَلی اَخْوالی وَ

سَّبلتُ سِقایتی عَلی جیرانی اِلاّ ان یُسافِرُوْا» که مقصود از جملات مذکور همان حبس و وقف املاک می‌باشد استثناء به همه‌ی جمله‌ها بر می‌گردد و هرگاه جمله‌ها برای منظور واحدی نباشد مانند عبارت (اکَرمِ العُلماءَ وَ حَبِّس دارَکَ اِلی اخره) که در بالا ذکر شد چون هر جمله برای منظوری است استثناء فقط به جمله اخیر عاید می‌گردد. ولی مختار همان طریقه اول است که در فوق شرح داده شد. بدیهی است هرگاه الفاظ مفرد یا جمله‌های متعدد به وسیله حرف عطفی که مفید اشتراک نباشد مانند «بل و لکن» به هم مربوط کردند بالاتفاق استثنا به همان لفظ یا جمله‌ی اخیر بر می‌گردد.

دوم از مخصّصهای متصل شرط است و آن عبارت: از معلق کردن دو کار به هم دیگر در زمان آینده می‌باشد مانند جمله‌ی (اَکرم القومَ اِنْ جاؤاْ) یعنی گرامی دارید طایفه را اگر نزد تو آمدند در اینجا شرط (اِنْ جاؤا) لفظ قوم را به افرادی که بیایند تخصیص داده است. شرط مخصّص در مطالبی که راجع به اتصال و بر گشتن به الفاظ متعددی که به وسیله حرف عطف به هم مربوط شده باشد و همچنین در خارج کردن قسمت بیشتر از افراد عام مانند استثنا می‌باشد. مثلاً اگر در میان طائفه‌ی افراد قلیل و معدودی فاضل وجود داشته باشد می‌توان افراد جاهل راکه اکثریت دارند به وسیله‌ی شرط خارج نمود و گفت (اکرم القوم ان کانوا فاضلا) و مقصود همان چند نفر معدود فاضل است.

سوم صفت است: مانند عبارت «اکرم القومَ اَلفقهاءَ» که با توصیف به فقها افراد غیر فقیه خارج می‌شود.

چهارم غایة است: مانند عبارت (اکرم بنی تمیم الی ان یعصوا) در اینجا جمله اکرن بنی تمیم بدون جمله‌ی الی ان یعصوا مفید احترام آنها در تمام حالات است و جمله‌ی اخیر، آن را به حالات غیر عصیان محدود کرده است. در صفت و غایة نیز مطالب اتصال و برگشت به الفاظ متعدد معطوف و خارج کردن قسمت بیشتر از فراد عام جاری می‌شود.

پنچم بدل بعض از کل است: مانند آیه: ﴿لِلّٰهِ عَلی اَلنّاس حِجُّ البیتِ مَنِ استطاع اِلیهِ سَبیلاً﴾ [1] یعنی: مر خدای را است بر مردم قصد کعبه هر کس که توانایی راه یافتن به

---

(۱) سوره آل عمران آیه: ۹۷.

آن دارد. این توانایی در نزد شافعی عبارت از زاد و راحله و استطاعت مالی است و به همین جهت بر کسانی که توانای بدنی نداشته ولی استطاعت مالی دارند حج به مذهب شافعی واجب و باید از طرف خود یک نفر بفرستید. در نزد امام مالک عبارت از توانایی بدنی و صحت مزاج و قدرت بر کسی است که به وسیله آن هزینه راه به دست آورد. در نزد امام اعظم عبارت از قدرت مالی و بدنی هر دو است. در این آیه لفظ «مَنْ استعطاع» حکم عام وجوب حج بر مردم را تخصیص به کسانی داده است که قدرت و توانایی داشته باشند. بعضی بدل را جزء مخصّصات به حساب نیاورده و گفته‌اند چون مبدل‌منه مثل این است که از عبارت افتاده و بدل جای آن را گرفته موضوعی برای اخراج و بیرون کردن افرادی باقی نخواهد ماند و در این صورت بدل عنوان مخصّص نخواهد داشت ولی این قول درست در نمی‌آید زیرا هیچ یک از علمای نحو قائل به جواز سقوط مبدل منه نبوده‌اند.

مخصص منفصل

و اما مخصص منفصل: عبارت از چیزی است که خود به خود بدون اینکه محتاج شود با لفظ عام ذکر شود مفید معنی تخصیص باشد خواه آن چیز لفظ باشد یا غیر لفظ.

مخصّص منفصل غیر لفظ مانند عقل است اعم از اینکه خود عقل مستقیما بطور بداهت و بدون احتیاج به نظر و فکر عمل تخصیص انجام دهد مانند آیه: ﴿اَللّٰهُ خالِقُ کلِّ شَیْیٍ﴾[1] در این آیه عقل از روی بداهت ذات باری و صفات ذاتی او را از این حکم عام خارج می‌کند. یا اینکه عقل از طریق نظر و فکر عمل تخصیص را صورت دهد، مانند آیه: ﴿وَ لِلّٰهِ عَلی لنّاسِ حِجُّ الْبیتِ مَنِ اَستَطاعَ الَیهِ سَبیلاً﴾[2] که در این آیه عقل از طریق تفکّر پی می‌برد به اینکه اطفال و دیوانگان چون طرف خطاب و تکلیف نیستند از این حکم خارج می‌باشند و یا اینکه عقل به وسیله‌ی یکی از حواس پنجگانه عمل تخصیص را انجام دهد مثلاً در آیه: ﴿تُدَمِّرُ کُلَّ شَیءٍ﴾ که خداوند در حکایت از باد سختی بر قوم عاد فرستاده شده می‌فرماید: «هلاک می‌کندهمه چیزها را». در این مورد عقل چیزهایی

---

(۱) سوره زمر آیه: ۶۳.

(۲) سوره آل عمران آیه: ۹۷.

را که بواسطه‌ی حس پابرجا می‌بیند مانند کرات سماوی از این حکم خارج می‌کند و از این قرار معلوم می‌شود که حس خود مخصّص جداگانه نبوده در واقع حاکم عقل است و حواسّ در این موارد آلتی بیش نیستند.

بعضی از علما تخصیص به وسیله‌ی عقل را جایز ندانسته و گفته‌اند آنچه را که عقل از حکم عام خارج کند اساسا مشمول لفظ عام نبوده و در این صورت تخصیص موردی پیدا نمی‌کند، ولی این نظریه با صورت ظاهر عمومیّت الفاظ مطابت ندارد. ظاهر کلام امام شافعی نیز بر آن است افرادی که عقل آنهارا منافی حکم بداند مشمول عمومیت الفاظ هستند لکن در موقع حکم نمی‌توان آنها را اراده و قصد نمود. در این صورت امام شافعی نیز مانند جمهور علمای اصول قائل به مخصص بودن عقل است، زیرا همان اراده نکردن آن افراد در موقع حکم خود دلیل مخصص بودن عقل می‌باشد.

مخصص لفظی مانند آیات قران و احادیث نبوی که مذهب مختار این است هر کدم از آیات و احادیث هم به خود و هم به آن دیگری ممکن است تخصیص یابد و بنابراین چهار حالت پیدا می‌کند از این قرار:

۱ ـ تخصیص بعضی از آیات به بعضی از آیات دیگر؛

۲ ـ تخصیص بعضی از احادیث به بعضی دیگر از آنها؛

۳ ـ تخصیص بعضی از آیات به بعضی از احادیث نبوی؛

۴ ـ تخصیص بعضی از احادیث به بعضی از آیات، و اینك به شرح هر کدام مبادرت می‌شود.

۱ ـ تخصیص بعضی از آیات به بعضی از آیات مانند آیه‌ی: ﴿**وَ المُطَلَّقاتُ يَترَبَّصنَ بِاَنفُسِهِنَّ ثَلثَةَ قرُوءٍ**﴾[1] یعنی: زنهایی که طلاق داده شده‌اند انتظار دهند به نفس خود تأمّل کنند سه قُرء بگذرد، مقصود از قرء در این آیه انتقال از طهر به حیض است. در اینجا عموم آیه شامل کلیّه زنان مطلّقه است به هر وضعیت و حالتی که باشند، ولی این حکم عام به آیه: ﴿**وَ اوُلاتُ الاَحمالِ اَجَلُهنَّ اَنْ يَضَعنَ حمَلهُنَّ**﴾[2] و آیه‌ی: ﴿**يا ايّها الذينَ آمنوُا اِذا نَكَحتُمُ المُؤمِناتِ ثُمَّ طلّقتُموُهُنَّ مِن قبلِ اَنْ تَمَسّوهُنَّ فَمالكُمْ عَليهِنَّ مِن**

---

(۱) سوره بقره آیه: ۲۲۷.

(۲) سوره طلاق ایه: ۴ یعنی زنان باردار انقضای عده‌شان موقعی است که وضع حمل کنند.

عِدَّةٍ تعتدّونَها﴾[۱] تخصیص یافته و نگاه داشتن عده‌ی سه قرء، مخصوص آن زنهای مطلَّقهٔ شده است، که نه بار حمل داشته باشند، و نه از نزدیکی و مباشرت شوهر محروم شده باشند تکلیف این دو قسمت از زنان ضمن دو آیه‌ی اخیر تعیین شده است.

۲ ـ تخصیص بعضی از احادیث نبوی دیگر از آنها مانند تخصیص حدیث: (**فیما سَقَتِ السَّماءُ العَشْرُ**) یعنی: از محصولاتی که از آب باران سیراب شود باید یک دهم داده شود، به حدیث دیگری که می‌فرماید: (**لَیسَ فیمادوُنَ خَمسةِ اوْسَقٍ صَدَقةٌ**) یعنی: به محصولاتی که مقدار آن کمتر از پنج وسق[۲] است صدقه تعلق نمی‌گیرد، تخصیص پیدا کرده است.

۳ ـ تخصیص بعضی از آیات به بعضی از احادیث مانند آیه‌ی: **﴿یُوصیکُم اللّٰه فی اَوْلادِکُم لِلذّکر مِثلُ حَظّ الأنْثَیینِ﴾**[۳] که عموم عبارت مفید آن است کلیّه اولاد ارث می‌برند و این آیه به احادیثی چند از آن جمله حدیث: (**اَلقاتِلُ لا یَرِثُ**)و حدیث: (**لا یَرِثُ الْمُسِلمُ الکافِرَ وَ لا الکافرُ المُسِلمَ**) تخصیص یافته، به این معنی به موجب حدیث اول فرزندی که قاتل پدر باشد و به موجب حدیث دوم فرزند کافر از حکم خارج شده است.

۴ ـ تخصیص بعضی از احادیث به بعضی از آیات مانند حدیث (**لا یُقبَلُ صَلوةُ اَحَدِکُمْ اِذا اَحدَثَ حَتّی یَتوَضّأَ**) یعنی قبول نمی‌شود نماز هر یک از شما که بی وضو شود مگر اینکه وضو بگیرید به آیه‌ی: **﴿وَ اِنْ کُنتُمْ مَرْضیٰ اوعَلی سَفَرٍ اَوْجاءَ اَحدٌ مِنکُم مِنَ الغائِطِ اَولامَسْتُم النِّساءَ فَلَمْ تَجِدوُا اماءً فَتَیمَّموُا صَعیداً﴾**[۴] یعنی: اگر شما مریض یا در سفر بودید یا یکی از شما از قضای حاجت برگشت یا لمس زنی کردید پس دسترس به آب نداشتید با خاک تیّمم کنید. به موجب این آیه اشخاص مریض و مسافر و کسانی که نقض وضو کرده و دسترس به آب نداشته باشند از حکم عام وضو گرفتن خارج و اجازه‌ی تیّمم با خاک به آنها داده شده است.

---

(۱) سوره احزاب آیه: ۴۹ یعنی ای کسانی که ایمان آورده‌اید هرگاه زنان مؤمنه را نکاح کردید و پس آنها را قبل از مباشرت و نزدیکی طلاق دادید شما را بر آنها عده‌ی نیست که ایام آن را بشمارید.
(۲) وسق عبارت از شصت صاع است. (۳) سوره نساء آیه: ۱۱.
(۴) سوره نساء آیه: ۴۲ و سوره مائده آیه: ۱۷.

فعل پیغمبر،ﷺ، یعنی عملی که بر خلاف حکم عام از آن حضرت صادر شود و همچنین تقریر او یعنی چنانکه در حضور پیغمبر عملی که مخالف حکم عام باشد از یک نفر صادر و آن حضرت آن را رد و انکار نکرده باشد، هر کدام سنّت و در حکم حدیث قولی هستند. اولی را سنّت فعلی و دومی را سنّت تقریری می‌گویند فرقی که باشد این است حدیث قولی هم مخصص و هم خود ممکن است مورد تخصیص واقع گردد ولی سنّت فعلی و سنّت تقریری هر چند مخصّص واقع شوند چون خود مفید معنی عام نیستند مورد تخصیص قرار نمی‌گیرند.

مذهب مختار این است که قیاس مستند به نصّ خاصّ، و دلیل خطاب، که عبارت از مفهوم مخالف باشد، و فحوی که مفهوم موافق باشد، هر کدام جزء مخصّصات هستند و حکم عام آیات و احادیث را تخصیص می‌دهند. مثال قیاس مانند اینکه آیه‌ی: ﴿اَلزّانِیةُ وَ الزّانی فَاجلِدوُا کلَّ واحد مِنهُما مأةَ جَلدَةٍ﴾[1] شامل کنیز و عبد هم هست در مورد کنیز به آیه‌ی ﴿فعَلیهِّن نِصفُ ما عَلَی الْمُحصَناتِ مِنَ العَذابِ﴾[2] تخصیص پیدا کرده، و در مورد عبد از روی قیاس تخصیص یافته، و در نتیجه عبد هم از حکم عام خارج و درباره او مانند کنیز نصف حدّ اجرا می‌گردد. مثال مفهوم مخالف مانند حدیث: (اَلماءُ لایَنجِسُهُ شَئٌ اِلا ما غَلَبَ عَلی طَعمِهِ و رَیحِهِ وَ لوْنِه) که به مفهوم حدیث: (اِذا بَلَغَ الْماءُ قُلَّتَینِ لم یَحمِلِ الَخبَثَ) تخصیص پیدا کرده به این معنی ظاهر حدیث اول این است آب به هر مقدار که باشد مادام که طعم و بو و رنگ تغییر نجس نمی‌شود و مفهوم مخالف حدیث دوم آن را تخصیص به موردی داده است که کمتر از دو قله نباشد ولی اگر کمتر باشد به ملاقات نجاست نجس خواهد شد. مثال مفهوم موافق مانند حدیث: (لِیُّ الْواجِدِ یَحِلُّ عِرضَهُ وَ عقوبَتَهُ) یعنی: طفره و تعلل شخص دارا و غنی از تادیه بدهی باعث حبس و هتک ابروی او خواهد بود ظاهر این حدیث اجازه‌ی حبس هر شخصی است که با وجود دارا بودن، از تادیه دین دیگری خودداری کند ولی این حکم به مفهوم موافق آیه: ﴿فَلا تَقُل لَهُما اُفٍّ﴾ در مورد پدری به فرزند خود مدیون باشد تخصیص پیدا کرده و حبس او بر فرزند خودش حرام می‌باشد.

(۱) سوره نور آیه: ۲. (۲) سوره نساء آیه: ۲۵.

بنا به مذهب مختار عطف عّام بر خاصّ، یا عطف خاصّ بر عّام، و همچنین رجوع ضمیر به سوی بعضی از افرد عام، باعث تخصیص عام نمی‌شود. مثال عطف مانند عبارت (لا یُقتَل الِذمّیُ بالکافِرِ وَ لا المُسلمُ بِکافرٍ) که در اینجا مقصود از کافر اول حربی است و کافر دوم حربی و غیر حربی می‌باشد. مثال رجوع ضمیر مانند آیه‌ی: ﴿و المُطلَّقاتُ یَتَرَبّصنَ بِا نَفُسهنَّ ثلثةُ قروُءٍ﴾ و آیه بعد از آن که می‌فرماید: ﴿وَ بُعُوَلَتُهنَّ اَحَقُّ بِردِّهِنَّ﴾ لفظ مطلّقات در قسمت اول آیه شامل بائنه و رجعیه است و ضمیر به عولتهن در قسمت اخیر آیه عاید به رجعّیه‌ها است که بعض از افراد مطلّقات می‌باشند. در این دو مورد نه عطف، و نه رجوع ضمیر، مفید تخصیص عام نیستند ولی بعضی از علمای اصول منجله حنفی‌ها آن را مخصّص شناخته‌اند.

تعارض عام و خاص

هرگاه دو حکم مثبت و منفی که موضوع یکی از آنها عام و موضوع دیگری خاص همان عام باشد مانند عبارت: (اُقتُلوا المُشرِکینَ) که مفاد آن امر به کشتن کلیه‌ی افراد مشرکین است و عبارت (لا تَقتُلوا اَهلَ الَّذَمةِ) که مفید نهی از کشتن افراد مشرکینی است که قبول ذمّه کرده باشند. در مورد افرادی که موضوع حکم خاص است با هم معارض در آیند. علمای فن برای رفع تعارض و روشن شدن طریقه‌ی اجرای آنها به تقدم و تاخر زمان ورود آنها توجه نموده و احتمالاتی که در این باب قائل شده‌اند از این قرار است:

۱ ـ تاریخ ورود هر یک از متعارضین معلوم نباشد؛

۲ ـ ورود هر دو مقارن هم باشد؛[1]

۳ ـ ورود حکم خاص در فاصله‌ی بین ورود و اجرای حکم عام باشد؛

۴ ـ ورود حکم عام در فاصله‌ی بین ورود و اجرای حکم خاص باشد؛

---

(۱) بعضی گفته‌اند ورود دو حکم متخالف اگر مقارن هم باشند آن دو حکم با هم تعارض کرده و عمل به حکم خاص محتاج به وجود مرجح خواهد بود جوابی که داده شده این است دلالت خاص بر افراد مورد تعارض قویتر از دلالت عام بر همان افراد است چه دلالت عام بر آن افراد بطور احتمال و دلالت خاص بر آنها بطور قطع و نص است ولی تحقق تقارن و ورود دو حکم اصلا بعید به نظر می‌رسید زیرا اگر مقصود از تقارن دو حکم آن است که بدون رعایت تعاقب در آن واحدی صادر شده باشند امر عقلی نیست و اگر در ورود آنها رعایت تعاقب شده دیگر تقارن نیست و جزء احتمالات ۳ و ۴ خواهد بود.

۵ ـ ورود حکم عام بعد از ورود و اجرای حکم خاص باشد؛

۶ ـ ورود حکم خاص بعد از ورود و اجرای حکم عام باشد.

مذهب مختار این است در احتمالات یکم تا پنجم حکم خاص مخصص حکم عام است به این معنی حکم خاص در بدو امر دائره‌ی عموم حکم عام را در افراد کمتری محدود نموده، و حکم اولی متوجه همان افراد محدود است. و در احتمال ششم حکم خاص از تاریخ ورود، ناسخ حکم عام نسبت به افراد مورد تعارض می‌باشد. به این معنی حکم عام تا تاریخ ورود حکم خاص در کلیّه افراد عام نافذ و معتبر بوده و از آن تاریخ نسبت به افرادی که مورد حکم خاص قرار گرفته نسخ گردیده است و اعتبار آن فقط در مورد سائر افراد می‌باشد.

از این بیان معلوم گردید که تخصیص و نسخ در خارج کردن افرادی چند از یک امر عام مساوی هستند و تفاوتی که دارند این است، در تخصیص افراد مورد حکم خاص از ابتدا خارج و حکم متوجه افراد باقی مانده شده، ولی در نسخ قبلاً حکم عام متوجه تمام افراد شده و بعدها به موجب حکم خاص افرادی چند از آن خارج و حکم اولی نسبت به ان افراد نسخ شده است.

آنچه ذکر شد در مورد تعارض احکامی بود که نسبت آنها عموم و خصوص مطلق باشد، و اگر نسبت بین دو حکم متخالف عموم خصوص من وجه باشد، به این معنی هر کدام از متعارضین از جهتی عام و از جهت دیگر خاص باشد مانند حدیث: (**مَنْ بَدَّل دينَه فاقْتُلوهُ**) که این حکم نسبت به زن و مرد عام و نسبت به اهل ردّه خاص است و حدیث: (**نَهيتُ عَنْ قَتل النِّساءِ**) که این حکم نسبت به زنان خاص و نسبت به حربی و اهل ردّه عام است در نزد امام شافعی چون هر دو حکم تعادل دارند صرف نظر از زمان ورود و تقدم و تأخر آنها ترجیح یکی از آنها بر دیگری محتاج به مُرجّح خارجی می‌باشد ولی در نزد ابو حنیفه در این قبیل موارد هر کدام مؤخر باشد ناسخ حکم مقّدم است.

مبحث مطلق و مقید

مُطلق و مقیّد از طرف علمای فن به دو طریق تعریف شده است. امام رازی و جمعی از شافعی‌ها برآنند که مطلق عبارت از لفظی است که بر ماهیت مجرد از هرگونه عوارض و قیدی حتی وحدت دلالت کند. منتهی چون ماهیّت در کمتر از فرد واحدی وجود خارجی پیدا نمی‌کند هنگام تحقّق در خارج، وحدت برای آن امری ناچار و ضروری است. و الاّ در هنگام حکم هیچ گونه احتیاجی به رعایت وحدت نیست. مثلاً لفظ «اسد» عبارت از همان ماهیّت و حقیقت حیوان درنده است که وجود خارجی آن در ضمن فرد معیّنی تحقّق پیدا می‌کند، ولی هر وقت این حقیقت موضوع حکمی قرار گیرد و گفته شود (اَسدٌ اجَرءُ مِنْ ثَعلَبٍ) یعنی: حقیقت و جنس شیر جسورتر از جنس روباه است به هیچ وجه احتیاجی به قید وحدت ندارد. بعضی دیگر از دانشمندان مانند آمدی، ابن الحاجب و اکثر از حنفی‌ها گفته‌اند مطلق لفظی است دلالت بر فرد منتشر یعنی یک فرد مبهم از جنسی کند که آن جنس دارای افراد متعددی باشد. در این صورت قید وحدت در معنی مطلق ملحوظ و رعایت شده و معنی کلمه اسد در نزد این جماعت یک شیر مبهمی است که قابل انطباق با سائر افراد این حیوان باشد. در واقع به این معنی همان نکره خواهد بود.

طرفداران هر کدام از این دو تعریف بر صحت نظریه خود دلائلی ذکر کرده‌اند که شرح و بسط آنها در اینجا ضرورت ندارد و آنچه می‌توان گفت این است، تعریف دوم که رعایت وحدت در آن لازم دیده شده خود قبول یک نوع قیدی است که با مدلول لفظ مطلق درست در نمی‌آید.

مقیّد نقطه مقابل مطلق است و بنا به تعریف اول عبارت از لفظی خواهد بود که دلالت بر ماهیّت چیزی با توجه به یکی از صفات و عوارض آن بکند و بنا به تعریف دوم لفظی را گویند که به واسطه ذکر قید قابلیت انتشار و انطباق بر سایر افراد را از دست داده باشد.

ترتیبی که در عام و خاص ذکر شد در مطلق و مقید نیز جاری است به این معنی اولا آیه‌ی قرآن و حدیث نبوی هر کدام هم به خود و هم به آن دیگری مقید می‌شوند و همچنین هر یک از آنها،هم به قیاس، هم به مفهومهای موافق یا مخالف و هم به نسبت فعلی یا تقریری تقیید پیدا می‌کنند. ثانیا در احکام متعلق به مطلق و مقید گاهی تعارض روی می‌دهد که مانند تعارض عام و خاص باید رفع شود منتهی تعارض عام و خاص چون فقط خود حکم با رعایت نفی و اثبات آن ذی مدخل است مطلب تا اندازه‌ی ساده و طریقه‌ی رفع آن بطور اختصار بیان شد. لکن در احکام مطلق و مقید به واسطه اینکه هم اتحاد و اختلاف دو حکم، و هم اتحاد و اختلاف سبب آنها، مدخلیّت دارد موضوع قدری دقیق و محتاج به شرح و بسط بیشتری هست و به همین جهت گوییم:

برای مطلق و مقیّد از لحاظ حکمی که به آنها تعلق می‌گیرد و از لحاظ سبب و علت آن حکم، چهار حالت متصور است که در پاره از آنها بین دو حکم تنافی و تعارض موجود نیست و هر دو به حال خود قابل اجرا می‌باشند. و در بعضی دیگر بین دو حکم تعارض پیش می‌آید که باید یا از طریق نسخ یکی از آنها، و یا از طریق حمل مطلق بر مقید به مقام رفع آن بر آمد.

احتمال اول

آن است افراد حکمی که به هر یک از مطلق و مقید تعلق می‌گیرد، و همچنین علت و سبب هر کدام از آنها با هم اختلاف داشته باشند مانند عبارت (اکرم تمیمیا) و عبارت أُكْسِ تمیمیا فقیرا) در این صورت چون در میان این دو حکم هیچ گونه تماس و تعارض هر کدام مستقلاً قابل اجرا می‌باشد؛

احتمال دوم

اینکه حکم متعلق به مطلق و مقید، متحد و یکنواخت بوده ولی سبب و علت آنها یکی نباشد مانند آیه‌ی: ﴿فَتحريرُ رَقبَةٍ﴾[1] درکفّاره عمل ظهار و آیه‌ی: ﴿فَتَحريرُ رَقَبَةٍ مُؤمِنَةٍ﴾[2] در کفّاره‌ی عمل قتل که حکم هر دو آزاد کردن بنده است. ولی سبب اولی، عمل ظهار و سبب دومی، عمل قتل است. در این صورت میان علمای فن اختلاف شده

---

(۱) سوره مجادله آیه: ۳. (۲) سوره نساء آیه: ۹۲.

در نزد ابوحنیفه چون سبب دو حکم اختلاف دارد هر کدام به حال خود باقی و احتیاجی به حمل نخواهد بود. و در نزد امام شافعی سبب این حکم هر چند اختلاف داشته باشد چون هر دو سبب در جامعه‌ی حرام بودن عمل اشتراک دارند حکم مطلق از روی قیاس حمل بر حکم مقیّد خواهد شد و نتیجتاً در کفّاره‌ی ظهار هم باید عبد مؤمن آزاد شد.

احتمال سوم

عکس احتمال بالا یعنی حکم مطلق و حکم مقید با هم اختلاف داشته ولی سبب و علّت آنها یکی باشد مانند آیه‌ی: ﴿فَامسَحوا بُوجُوهِكمْ وَ اَيدِيكُمْ﴾ [1] در مورد تیمّم و آیه‌ی: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُم وَ اَيْدِيكُمْ اِلى الْمرافِقِ﴾ [2] در مورد وضو، که در آیه‌ی تیمّم حکم مسح ایدی بطور مطلق ذکر شده و در آیه‌ی وضو حکم شستن دستها مقید به ان است که تا آرنج باشد، لکن سبب این دو حکم یکی است که عبارت از حدث باشد. در این صورت نیز مانند احتمال دوم میان علما اختلاف شده نزد حنفی‌ها مطلق به حال خود باقی و حمل بر مقید نخواهد شد و نزد شافعی چون هر دو حکم در جامعه‌ی وجوب طهر اشتراک دارند مطلق بطور قیاس حمل بر مقید خواهد شد و نتیجهً در تیمم نیز باید مسح دستها تا آرنج باشد.

احتمال چهارم

آن است هم حکم و هم سبب حکم مطلق و مقید یکی باشد در این صورت نیز سه حالت متّصور است به این معنی یا هر دو حکم مثبت یا هر دو منفی یا یکی از آنها مثبت و دیگری منفی می‌باشد.

حالت اول

که هر دو مثبت باشد مثل اینکه در مورد ظهار یکجا گفته شود (اعتق رقبة) و در جای دیگر گفته شود (اعتق رقبة مؤمنة) در این صورت هرگاه ورود حکم مقید بعد از اجراء و عمل به حکم مطلق باشد حکم مقید، حکم مطلق را در آن قسمت که شامل غیر مقیّد است نسخ خواهد کرد و در غیر این صورت اعم از اینکه ورود حکم مقید در فاصله‌ی بین ورود و عمل به مطلق باشد، یا اساسا مطلق بعد از مقید وارد شده باشد، یا اینکه

(۱) سوره نساء آیه: ۴۳. (۲) سوره مائده آیه: ۶.

ورود مطلق و مقید در یک تاریخ بوده، یا اصلاً تاریخ آنها معلوم نباشد در تمام این احوال مطلق حمل بر مقیّد خواهد شد.

حالت دوم

که هر دو حکم منفی باشند مثل اینکه گفته شود (لا تعتق مکاتبا) و (لا تعتق مکاتباً کافِراً) در این حالت نزد آنهایی که مفهوم مخالف را حجت می‌شناسند مطلق حمل بر مقید خواهد شد و نزد آنهایی که آن را حجت نمی‌شناسند مطلق به حال خود باقی و هر کدام از آنها مستقلاً قابل اجرا خواهد بود.

حالت سوم

که یکی از دو حکم مثبت و دیگری منفی باشد مانند آنکه گفته شود (اَعتِقْ رَقَبَةً) و (لا تَعتقْ رَقَبَةً کافِرةً) یا (اَعِتقْ رقبَةً مُؤمنَةً) و (لا تَعتِقْ رَقَبَةً) در این حالت حکم مطلق مقید می‌شود به ضد حکم مقید به این معنی مقصود از اعتق رقبة در مثال اول رقبهٔ مؤمنه و منظور از لا تعتق رقبة در مثال دوم رقبه‌ی کافر خواهد بود.

مَبحث ظاهر و مُؤَّل

ظاهر در لغت به معنی واضح است و در اصطلاح اصول عبارت ازلفظی است که دلالت ظنّی آن بر یکی از دو معنی که احتمال آن را دارد راجح‌تر از دیگری باشد. مثلاً کلمه اسد احتمال معنی حیوان درنده و آدم شجاع و دلیر را هر دو دارد، منتهی دلالت آن بر معنی اول راجح، و بر معنی دوم مرجوح است. این رجحان یا بر حسب لغت است، مانند همان لفظ اسد که در بالا ذکر شد، و یا بر حسب شرع است، مانند کلمه‌ی صلوت که نزد اهل شرع در معنی عبادت مخصوص شامل بر رکوع و سجود راجح، و در معنی لغوی دعا مرجوح است، یا اینکه بر حسب عرف است، مانند لفظ دابه که نزد اهل عرف در معنی چهارپا راجح و در معنی لغوی جانور دونده مرجوح می‌باشد.

مؤل عبارت از لفظی است که از معنی ظاهر و راجح منصرف و حمل بر معنی احتمالی مرجوح گردد. مثل اینکه اسد به معنی مرد شجاع و صلوة به معنی دعا و دابة به معنی حیوان دونده گرفته شود. بنابراین عمل انصراف از معنی راجح به معنی مرجوح را تأویل می‌گویند و این تأویل هرگاه مستند به دلیل باشد تأویل صحیح، و اگر مستند به دلیل نباشد یعنی چیزی که به حسب ظن دلیل و در نفس الامر دلیل نباشد، آن را فاسد گویند و هرگاه تأویل مستند به هیچ گونه دلیلی نباشد به بازیچه شبیه و آن را تأویل نباید گفت.

تأویل صحیح مستند به دلیل دو قسم است:

یکی تأویل قریب به ذهن که معنی مرجوح به کوچکترین دلیل و قرینه‌ی بر معنی ظاهری رجحان پیدا کند مانند آیه: ﴿**اِذا قُمتُمْ اِلی الصَّلوةِ فَاغسِلوا وُجُوهَکُم وَ ایدِیَکُمْ...**﴾[1] یعنی هرگاه قصد قیام برای نماز کردید وضو بگیرید در این آیه قیام برای نماز تأویل به قصد آن شده، و آن هم به ذهن نزدیک است، به دلیل اینکه چون وضو

(۱) سوره مائده آیه: ۶.

شرط نماز است به سهولت می‌توان پی برد به اینکه قبل از قیام و دخول در نماز باید انجام گیرد دیگری تأویل بعید که نسبتاً از ذهن دور و اختیار معنی مرجوح بر معنی راجح محتاج به تفکر بیشتر و دلیل قویتر باشد مانند اینکه حنفی‌ها آیه‌ی: ﴿فَإِطْعامُ سِتِّينَ مِسكيناً﴾[1] را در مورد کفاره‌ی عمل ظهار باطعام طِعام سِتينَ مِسكينا تأویل کرده. در نزد آنها دادن خوارک شصت نفر مسکین به یک نفر در مدت شصت روز جایز است زیرا رفع احتیاج یک نفر در شصت روز در حکم رفع احتیاج شصت نفر در یک روز است. این تأویل چون از طرفی مستلزم آن است لفظ طعامی که در آیه ذکر نشده فرض و در تقدیر گرفته شود، و از طرف دیگر باید از عدد شصت نفر مسکین که آیه بدان ناطق است صرف نظر شود، قدری از فهم دور و محتاج به دلیل قوی می‌باشد. و همچنین مانند اینکه حدیث نبوی: (لا صِيامَ لِمَن لمْ يُبَيِّتْ مِنَ اللّيلِ)[2] را به روزه قضا و نذر تأویل کرده‌اند زیرا روزه ماه رمضان را با نیّت آن تا قبل از ظهر جایز می‌دانند. در این مورد نیز چون کلمه‌ی لا صیام نکره‌ی واقع در سیاق نفی و مفید عموم انواع و اقسام روزها می‌باشد تخصیص آن به موارد نادری مانند روزه‌ی قضا و نذر از فهم دور و محتاج به دلیل قوی است. تأویل بعید موارد و مثالهای زیادی دارد که به ذکر دو فقره از آنها اکتفا شد.

---

(۱) سوره مجادله آیه: ۴.

(۲) یعنی روزه‌ی کسی که در شب نیت روزه نیاورده باشد صحیح نیست.

مبحث مجمل

مجمل: عبارت از چیزی است که روشن و آشکار نباشد خواه آن چیز عمل و رفتار باشد، و خواه لفظ و گفتار، اولی را اجمال در فعل گویند مانند اینکه پیغمبر در نماز چهار رکعتی یا سه رکعتی از رکعت دوم بدون تشهد اول برای رکعت سوم قیام کند، این عمل ممکن است از روی عمد و مفید اجازه ترک تشهد باشد و محتمل است از روی سهو و مفید این اجازه نباشد. دومی را اجمال در قول نامند و آن اقسامی دارد از این قرار:

۱ ـ **اجمال** در خود لفظ مفرد بدون توجه به وقوع آن در جمله و ترکیب عبارتی مانند اجمال لفظ قرء که مشترک میان حیض و طهر است حنفی آن را حمل بر حیض و شافعی حمل بر طهر می‌کند و مانند اجمال لفظ مختار که مورد تردید بین اسم فاعل و اسم مععول است چه این صیغه در اسم فاعل ماخوذ از مختیر به کسر یاء و در اسم مفعول ماخوذ از مختیر به فتح یاء است و در هر دو صورت یاء ان قلب به الف شده و به صورت مختار در آمده است.

۲ ـ **اجمال** در ترکیب عبارتی به این معنی هر کدام از کلماتی که تشکیل عبارت می‌دهند معانی آنها معلوم و خود اجمالی ندارد لکن در ترکیب آنها اجمال و تردید در معنی عبارت حاصل می‌شود مانند آیه: ﴿**وَ اِنْ طَلَّقْتُموهُنَّ مِن قَبلِ اَن تَمسّوهُنَّ وَ قدْ فَرَضْتم لَهُنَّ فَريضَةً فَنِصفُ ما فَرضتُمْ اِلاّ اَنْ يعفوُنَ اَوْيَعْفوَ الْذى بِيَده عُقدَةُ النِّكاحِ**﴾[1] یعنی: هرگاه زنان را قبل از آنکه با آنها نزدیکی کنید طلاق دادید و مهریه جهت آنها تعیین کرده باشید باید نصف آنچه را تعیین کرده‌اید به آنها بدهید مگر اینکه خود زنها از آن نصف صرف نظر کنند یا آن کسی که عقده‌ی نکاح به دست اوست صرف نظر کند. در قسمت اخیر آیه آن کسی که عقده‌ی نکاح به دست اوست نزد امام اعظم و امام شافعی بنا به قول جدید عبارت از شوهر و معنی آیه این خواهد بود ادای نصف

---

(۱) سوره بقره آیه: ۲۳۶.

مهریه بر شوهر لازم است مگر اینکه زن از نصف هم صرف نظر کند و در این صورت حق او اسقاط خواهد شد. یا این که شوهر از نصف دیگر مهریه صرف نظر نموده و در این صورت زن مالک تمام مهریه خواهد شد. و در نزد امام مالک منظور از کسی که عقده‌ی نکاح بدست اوست ولی زن می‌باشد و مفاد آیه این است: نصف مهریه بر شوهر واجب است مگر اینکه خود زن آن را ببخشد یا ولی او از آن گذشت کند و در هر حال چیزی عائد زن نگردد شق اول برای زن بالغ و شق دوم برای زن نابالغ و ضغیر است.

۳ـ **اجمال** لفظ مفرد به واسطه موقعّیت آن در عبارت مثل اینکه ضمیری بعد از دو کلمه واقع گردد که احتمال رجوع به هر یک از آنها داشته باشد. مثال آن عبارت یک نفر از فضلا است که چون نمی‌خواست در باب افضلیّت ابوبکر و علی اظهار عقیده کند وقتی از او پرسیدند از خلیفه‌های پیغمبر،ﷺ، کدام یک فاضل‌ترند؟ جواب داد (مَنْ بِنتُهُ فی بَیتِهِ) در این عبارت ضمیر بنته اگر عاید به خلیفه باشد یعنی آن کسی که دخترش در خانه پیغمبر،ﷺ، است و مقصود ابوبکر است و اگر عاید به پیغمبر باشد یعنی آن کسی که دختر پیغمبر در خانه اوست و مقصود علی خواهد بود.

و یا مثال اینکه صفتی دو مرجع داشته باشد مانند عبارت (زیدٌ طبیبٌ ماهرٌ) در این عبارت نیز ماهرٌ محتمل است صفت زید باشد یاصفت طبیب.

۴ـ **اجمال** به واسطه مجهول بودن مخصّص مانند آیه: ﴿**أُحِلَّتْ لَکُمْ بَهیمَةُ الاَنعامِ اِلاّ ما یُتلیٰ عَلیکُمْ**﴾[1] یعنی: حلال کرده شده برای شما چهار پایان مگر آنچه بر شما خوانده خواهد شد. در این آیه چون قبل از نزول آیه‌ی: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَکُم المَیتَةُ...**﴾[2] و قبل از بیان انواع محرمات هنوز معلوم نیست کدام یک از حیوانات حرام هستند لذا اجمال و ابهامی که در جمله‌ی استثنائیه‌ی (الاّ مایُتلی عَلیکُمْ) موجود است به جمله‌ی مستثنی منه (اُحِلَّتْ لَکُمْ) سرایت کرده آن هم مجمل شده است.

۵ـ **اجمال** در اینکه لفظی معطوف بر کلمه‌ی ما قبل است یااینکه ابتدای جمله‌ی دیگر می‌باشد مانند آیه: ﴿**وَ مایَعْلَمُ تأویلَهُ اَلاّ اللّٰه و الرَّاسخونُ فی الْعِلم یَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ**﴾[3] یعنی: تأویل آیات متشابه را به کسی نمی‌داند غیر از ذات باری و اشخاصی که در

---

(۱) سوره مائده آیه: ۲. (۲) سوره مائده آیه: ۴.
(۳) سوره آل عمران آیه: ۸.

علم راسخ و پا بر جا هستند می‌گویند ما ایمان آوردیم به آیات متشابه. در این آیه اگر کلمه راسخون عطف بر الله شود مفاد آیه این است که آنها نیز تأویل آیات متشابه می‌دانند. و اگر ابتدای جمله بعد باشد مفید این خواهد بود که فقط خداوند عالم به تأویل آیات مزبور است.

۶ ـ اجمال در اینکه لفظی برای تاکید لفظ مقّدم ذکر شده یا بطور تأسیس و علیحده است؟ مانند کلمه‌ی (اربعةٌ) که یکی از خطابا و گویندگان در جواب سؤال از تعداد خلفای اسلامی گفته است (ارْبَعةٌ ارْبَعَةٌ ارْبَعَةٌ) در این عبارت اگر تکرار لفظ اربعةٌ بطور تأکید باشد بر مذاق اهل تسنّن چهار نفر خواهد بود و اگر بطور تأسیس و علیحده باشد بنا به طریقه‌ی اثناعشریه دوازده نفر می‌شود.

از این شش نوع اجمال که ذکر شد اولی مربوط به لفظ مفرد و پنج نوع دیگر مربوط به لفظ مرکب است و همه‌ی آنها از مواردی است علمای فن در اجمال آنها اتفاق دارند. موارد دیگری نیز هست که در اجمال آنها اختلاف شده و صحیح آن است اجمالی ندارند و اینك به ذکر چند مثال از این قسمت نیز مبادرت می‌شود.

۱ ـ آیه: ﴿وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقطعُوا ایَدَیهُمٰا﴾[1] بعضی گفته‌اند لفظ «ید» چون بر دست تا مچ، و بر دست تا آرنج و شانه هم، اطلاق می‌شد و همچنین لفظ قطع، به واسطه‌ی اینکه به معنی جدا ساختن و مجروح کردن هر دو آمده است، این آیه از هر دو لحاظ دارای اجمال می‌باشد و عمل شارع در جدا ساختن آن از مچ مبین آن است. ولی صحیح این است معنی ظاهر «ید» دست تا شانه، و معنی ظاهر قطع نیز جدا ساختن است، و عمل شارع در بریدن دست سارق از مچ دلیل این است که مراد از «ید» ذکر کلّ و اراده‌ی جز می‌باشد بنابراین آیه‌ی مذبور از قبیل: مُجمَل و مُبَیِّن نبوده بلکه از قبیل ظاهر و مُؤَّوَل است؛

۲ ـ آیه‌ی: ﴿حُرِّمَت عَلیکُم الْمیتَةُ﴾[2] و آیه‌ی: ﴿حُرِّمَت علیکُم اُمّهاتُکُم﴾[3] بعضی گفته‌اند این قبیل آیات هم مجمل هستند، به دلیل اینکه تحریم متوجه فعل می‌شود نه عین اشیاء، و به همین جهت باید در آیات فوق لفظ دیگری فرض و در تقدیر

(۱) سوره مائده آیه: ۴۲.
(۲) سوره مائده آیه: ۴.
(۳) سوره نساء آیه: ۲۲.

گرفته شود تا معنی آن درست بیاید. و چون معلوم و مشخص نیست چه لفظی را باید در تقدیر گرفت پس این آیات مجمل می‌باشد و حال اینکه آن لفظی که باید مقدر شود به حسب عرف معلوم و به آسانی می‌توان پی برد که مقصود از تحریم میته خوردن آن، و منظور از تحریم امهات، تمتع بدآنها است. بنابراین در معنی آیه اجمالی وجود ندارد؛

۳ـ آیه: ﴿وَ امْسَحوُا بِروُ سِكمْ﴾[1] بعضی گفته‌اند چون معلوم نیست مقصود مسح تمام سر است یا قسمتی از آن پس این آیه مجمل و عمل شارع مُبَیِّن آن است در صورتی که لفظ مسح بنا به عرف مطلق مسح است و آن هم به کمترین مقداری که مدلول این لفظ واقع شود تحقق پیدا می‌کند. لذا معنی آیه در مسح قسمتی از سر روشن و عمل شارع نیز آن را تایید کرده اجمالی در بین نیست؛

۴ـ حدیث نبوی: (رُفِعَ عَن امَّتی الخَطاءُ وَ النّسیانُ) بعضی بر آنند این کلام نیز دارای اجمال است و گفته‌اند چون غالبا دیده می‌شود خطاء و نسیان از امّت پیغمبر سر می‌زند صحت معنی حدیث محتاج به فرض و تقدیر لفظ دیگری در عبارت است و آن لفظ هم معلوم نیست. و حال آن که در این مورد نیز عرف حاکم است به اینکه مقصود رفع مواخذه و باز خواست خطأ و نسیان از امّت است نه رفع خود آنها.

---

(۱) سوره بقره آیه: ۷۰.

مبحث بیان

بیان در علم اصول یک مبحث خاص است که اکثر مؤلفین از نظر ارتباطی که با مجمل دارد ذکر آن را بعد از مبحث مجمل مناسب‌تر دیده و در تعریف آن گفته‌اند: بیان به معنی تبیین در اصطلاح علمای اصول عبارت از خارج کردن چیزی از مقام اشکال و پیچیدگی به مقام ظهور و وضوح است خواه این رفع اشکال به وسیله قول و گفتار باشد، مانند آیه: ﴿اِنَّها بَقَرةٌ صَفراء فاقِعٌ﴾ یعنی: به درستی آن گاوی است زرد در نهایت زردی که در این آیه کلمه «صفرا فاقع» بیان لفظ بقره است و خواه به وسیله عمل و کردار باشد مانند اینکه پیغمبر اکرم،ﷺ، در بیان آیه‌ی: ﴿اَقیموا الصَّلوة﴾[1] فرموده است (صَلّوا کَما رَأیتُمُونی اُصَلّی) یعنی: نماز بگذارید همانطوری که نماز کردن مرامی بینید. در اینجا نیز طرز نماز کردن پیغمبر،ﷺ، بیان آیه‌ی مزبوره است عمل و کردار شامل تقریر و اشاره و کتابت نیز هست و هر کدام از آنها نیز می‌توانند بیان یا مبین واقع گردند. از این قرار بدیهی است چیزی که تبیین و توضیح شده مانند لفظ بقره در مثال اول، و آیه‌ی اقیموا الصلوة در مثال دوم مبین به فتح یاء، و چیزی که بیان و تفسیر و توضیح واقع شده مانند کلمه صفراءٌ فاقعٌ در مثال نخست، و طرز نماز گذاردن پیغمبر در مثال دوم، مبین به کسر یاء نامیده می‌شود.

هرگاه در یک مورد هم عمل وهم قول هر دو بیان چیزی واقع شود، چنانکه این دو مطابق و موافق یکدیگرند آنکه مقدم و جلوتر است مبین و آنکه مؤخر و عقبتر واقع شده تأکید آن است مثلاً هرگاه بعد از نزول آیه: ﴿وَ اَذِّنْ فی النّاسِ بالحَّجِ﴾[2] پیغمبر اکرم،ﷺ، خودش عملاً یک دور طواف کعبه کند و قولا نیز دستور یک دفعه طواف بدهد، چون کردار و گفتار آن حضرت موافق هم می‌باشد اولی که عمل و کردار اوست

(۱) سوره بقره آیه: ۴۳.
(۲) سوره حج آیه: ۲۷.

مبین آیه، و دومی که دستور شفاهی اوست، تاکید آن می‌باشد. هرگاه کردار و گفتار موافق در نیاید، مثل اینکه بعد از نزول آیه‌ی حج خود پیغمبر عملاً دو دوره طواف کعبه کند و شفاها دستور یک دفعه طواف بدهد. یا برعکس عملاً یک دفعه طواف کند و شفاها دستور دو دوره طواف بدهد در این مورد مبین آیه همان قول آن حضرت است بدون توجه به اینکه مقدم بوده یا مؤخر. زیرا از نظر حکم امر و دستور شفاهی قویتر از عمل است و در این صورت عمل پیغمبر اگر بیشتر از دستور شفاهی او باشد زیادی آن حمل بر مندوب یا واجب مخصوص آن حضرت می‌شود و اگر کمتر باشد کمی آن حمل بر تخفیفی می‌گردد که اختصاصا درباره او داده شده است.

تأخیر بیان

تأخیر بیان یعنی عقب انداختن تفسیر و توضیح مطلبی. این تأخیر بیان بدو نوع متصور است یکی اینکه بیان مطلب آن قدر عقب افتد تا اینکه زمان انجام فعل برسد و بگذرد دیگر آنکه فقط تا موقع انجام فعل باشد.

نوع اول در نزد اشاعره و کسانی که تکلیف به محال را تجویز کرده‌اند جایز است ولی وقوع پیدا نکرده. نوع دوم هم جایز است و هم وقوع پیدا کرده. پس از ذکر این قسمت آن چیزی که مورد بیان و تفسیر واقع می‌گردد ممکن است مجمل باشد، و ممکن است غیر مجمل باشد، مجمل مانند: لفظ مشترک و سایر اقسام مجمل که سابقا ذکر شد. غیرمجمل مانند: لفظ عامی که در بیان تخصیص آن تأخیر شده باشد یا لفظ مطلقی که در بیان تقیید آن تأخیر روی داده باشد. مثال عام مانند آیه‌ی: ﴿و اعْلَموا اَنَّما غَنِمتُمْ مِنْ شيئٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَ لِذی القُرْبیٰ وَ الیَتامیٰ وَ المَساكينَ وَ ابْنَ السَبيلِ﴾[1] این آیه که هنگام

---

(۱) سوره انفال آیه: ۴۱ یعنی بدانید آنچه را از کفار به قهر و غلبه غنیمت گرفته‌اید یک پنجم آن برای خداوند و پیغمبر و خویشان او از اولاد هاشم و عبدالمطلب و یتیمان مسلمان محتاج و درویشان و مسافرین مسلمان است. جمهور مفسرین بر آنند ذکر اسم خداوند برای تیمن و تنظیم است و این یک پنجم در میان پیغمبر و خویشان او و یتیمان و درویشان و مسافرین تقسیم و جهت هر یک سهمی مقرر شده منتهی سهم پیغمبر همانطور که خود آن حضرت عمل کرده صرف مصالح امور مسلمین می‌شود. در نزد ابوحنیفه سهم حضرت رسولﷺ و سهم خویشان او بعد از وفات آن حضرت ساقط و تمام یک پنجم به

غزوه بدر در سال دوم از هجرت نازل شده حکم آن عام و شامل انواع غنیمتها است. در سال هشتم از هجرت هنگام غزوه‌ی حنین به حدیث نبوی: ﴿مَنْ قَتَلَ قتِیلاً له عَلیهِ بَیّنةٌ فَلهُ سَلبُهُ﴾[۱] تخصیص پیدا کرده است. مثال لفظ مطلقی که تقیید آن عقب افتاده باشد مانند آیه‌ی: ﴿اَنْ تَذْبحَوا بقَرَةً﴾[۲] که ذکر گاو مطلق در آن شده و بعد ضمن جوابهایی که به سوالات بنی اسرائیل داده شده قیود آن از قبیل آیه‌ی: ﴿لا فارِضٌ وَ لابِکرٌ عَوانٌ بینَ ذلِکَ﴾[۳] و آیه: ﴿اِنَّها بَقرٌ صَفراءُ فاقِعٌ﴾[۴] بیان شده است.

بنا به مذهب مختار تأخیر پیغمبر در ابلاغ و رسانیدن حکمی که بر مکلف نازل شده تا موقع و زمانی که جهت اجرا و عمل بدان حکم مقرر گردیده جایز می‌باشد. چه نزول هر حکم به منظور اجرا و عمل به مدلول آن است و تاخیر در رسانیدن آن تا موقع عمل مانع شرعی و عقلی ندارد، بلکه ممکن است پیغمبر این تأخیر در ابلاغ را مقرون به مصلحتی دانسته باشد. بعضی گفته‌اند تأخیر در ابلاغ حکم به دلیل آیه‌ی: ﴿یا اَیُّها الرّسولُ بَلِّغْ ما اُنزِلَ اِلَیک﴾[۵] جایز نیست زیرا امر در اینجا برای فوریت و تسریع در ابلاغ است و الا تبلیغ مطلق از وظایف پیغمبر است و وجوب آن را عقل تشخیص می‌دهد. جوابی که داده شده این است مقصود از آیه‌ی فوق نیز تقویت و تأیید همین تشخیص عقلی می‌باشد. نه فوریت ابلاغ و تتّمهٔ آیه که می‌فرماید: ﴿وَ اِنْ لمْ تَفعَلْ فَمٰا بَلَّغتَ رِسالَتَکَ﴾[۶] این معنی را روشن و مدلّل می‌دارد. چه بدیهی است عدم تسریع در رسانیدن حکم عدم ابلاغ آن نیست.



مصرف سه صنف بقیه باید برسد. در نزد امام مالک تقسیم آن موکول برای امام است تا به هر مصرف مهمی که مقتضی بداند برساند یکی دو نفر از مفسرین بر آنند که یک پنجم مزبور به شش قسمت تقسیم می‌شود و مطابق ظاهر آیه قسمتی برای خدا و قسمتی برای پیغمبر و چهار قسمت دیگر جهت چهار صنفدیگر است و نزد اینها قسمت معینه جهت خداوند صرف عمارت و نگاهداری خانه کعبه باید بشود.

(۱) یعنی کسی که کافر حربی را کشت و برای این عمل شاهدی داشته باشد پس لباس و اسلحه و اسب مقتول مال اوست.
(۲) سوره بقره آیه: ۶۷.
(۳) سوره بقره آیه: ۶۸ یعنی: نه گاو پیر از کار افتاده و نه جوان نارسیده حد متوسط بین این دو.
(۴) سوره بقره آیه: ۶۹.
(۵) سوره مائده آیه: ۶۷ یعنی: ای پیغمبر برسانید آنچه بر شما نازل شده.
(۶) سوره مائده آیه: ۶۷.

مبحث نسخ

نسخ در لغت دو معنی دارد:

یکی بر طرف کردن چیزی بدون باقی ماندن آثار آن، مانند اینکه گفته شود (نَسَخَتِ الشَّمسُ اَلظِلَّ) یعنی: آفتاب سایه را برطرف کرد و از بین برد. در این مورد پس از برطرف شدن سایه آثاری از آن باقی نخواهد ماند.

دوم نقل و انتقال چیزی با بقای اصل آن، مانند عبارت: (نَسختُ الکتابَ) یعنی: از کتاب نسخه برداری کردم، در این مورد بدیهی است پس از استنساخ خطوط کتاب، اصل خطوط در جای خود باقی خواهد ماند. در اصطلاح علمای اصول به عبارت مختلفی تعریف و توصیف شده که تماما ماخوذ از معنی اوَّلی می‌باشد.

ابن الحاجب و جمعی دیگر گفته‌اند: نسخ عبارت از برطرف کردن تعلق حکم شرعی به فعل مکلّف به وسیله دلیل شرعی که مؤخر باشد. در نزد فقها مقصود از نسخ بیان انتها و خاتمه‌ی مدت حکم شرعی می‌باشد که تصّور دوام واستمرار از آن می‌رفته ولی در واقع یک حکم موقت بوده است. این دو تعریف هر چند در ظاهر متمایز باشند مُؤدَّای هر دو یکی و مقصود از آنها این است که خاتمه‌ی مدت یک حکمی به وسیله‌ی دلیل شرعی اظهار و اعلام گردد. مثلاً قبله بودن بیت المقدس یک حکم شرعی به ظاهر مستمر و در حقیقت موقت بوده که به وسیله قبله قرار دادن کعبه نسخ شده در این مورد چه گفته شود حکم توجه به بیت‌المقدس به وسیله‌ی دستور توجه به کعبه بر طرف و زائل شده، و چه گفته شود قبله قرار دادن کعبه مفید و مُبیّن آن است که دوران قبله بودن بیت‌المقدس سر آمده، منظور همان اعلام انتها و پایان دوره حکم اول است. و بنابراین اختلاف بین دو تعریف فوق را اختلاف لفظی شمرده‌اند.[1] و روی همین تعبیر بعضی‌ها گفته‌اند نسخ همان تخصیص است با این تفاوت که تخصیص اخراج افرادی چند از عام و

---

(۱) تلفیق بین دو تعریف به نحوی که بیان شده منسوب به ابن‌الحاجب است.

نسخ اخراج قسمتی از زمان بوده می‌باشد، چه حکم اول به ظاهر مستمر و شامل تمام قسمتهای زمان بوده و نسخ قسمتی از زمان را خارج نموده.

امام غزالی در کتاب معروف خود مستصفی می‌گوید: نسخ و تخصیص هر چند در اخراج یک قسمت از مشمولات لفظ مساوی و یکنواخت باشند در پنج مورد با هم فرق دارند و موارد مذکور از این قرار است:

۱ ـ در نسخ باید ناسخ حتما موخر از منسوخ باشد و در تخصیص لازم نیست مخصص مؤخر از عام باشد؛

۲ ـ نسخ در مورد مأموربه واحدی جاری و صورت‌پذیر است و تخصیص در مورد مامور به واحد غیر ممکن است؛

۳ ـ نسخ به ادله عقلی غیر ممکن است و تخصیص به وسیله دلائل عقلی امکان دارد؛

۴ ـ نسخ دلالت حکم منسوخ را در زمانهای بعد به کلی باطل و از بین خواهد برد تخصیص دلالت لفظ عام را بر سایر افراد به حال خود باقی خواهد گذاشت؛

۵ ـ نسخ حکم قطعی جز به حکم قطعی جایز نیست و تخصیص حکم عام به وسیله قیاس و خبر واحد جایز می‌باشد.

جواز نسخ و وقوع آن

نسخ احکام، بنا به مقتضیات زمان در نزد مللی که دارای شریعت و کتاب هستند اعم از یهود و نصاری و مسلمان عقلاً جایز و صورت وقوع پیدا کرده است، زیرا مصالح امور بشری به اختلاف اوقات در تغییر و تبدیل است و بمثَلَ معروف (الشَّرعُ لِلاَدْیانِ کالطِّب للأبدانِ) احکام شرع از نظر نظام امور فردی و اجتماعی بشر به منزله دارو در حفظ بهداشت و تندرستی او است. همانطور یک دارو بنا به تشخیص طبیب در پاره اوقات به حال بیمار مفید و در پاره اوقات مضر است احکام شرع نیز بنا به تشخیص خداوند که حکیم علی الاطلاق است در یک دوره به حال بشر مناسب و باید اجرا شود، در دوره دیگر غیر مناسب و باید نسخ گردد. با این بیان اشکال بعضی‌ها که گفته‌اند نسخ حکم شرعی مستلزم آن است برای خداوند در حکمی که داده است بدا و پشیمانی حاصل شده باشد مرتفع و بر طرف می‌گردد.

مخالفین نسخ در میان یهود جماعتی هستند که یک عده از آنها گفته‌اند این عمل به حکم عقل جایز نیست و عده دیگر گفته‌اند اگر جواز عقلی هم داشته باشد صورت وقوع پیدا نمی‌کند. و حال آنکه نسخ احکام در کتاب آسمانی آنها «توارت» واقع شده[۱] و این خود تمام اظهارات آنها را تردید می‌کند. در میان مسلمانها فقط یک نفر به مخالفت با نسخ معروف شده و آن ابومسلم اصفهانی از فرقه معتزله است. مشارالیه بر این عقیده است که نسخ چون عبارت از محدود کردن اجرای حکم به زمان معینی است، در واقع بر می‌گردد به تخصیص در زمان و نمی‌توان عنوان جداگانه‌ی برای آن قائل شد ولی این بیان نه تنها مخالف وجود نسخ نیست بلکه یک نوع اعترافی به آن نیز هست منتهی اسم آن را تخصیص گذاشته.

از تعریف و مثالهایی که د، بالا ذکر شد این نتیجه به دست می‌آید که نسخ فقط متوجه حکم است و در اخبار و قصص موردی ندارد و روی همین اصل کلیه فرق اسلام متفقند بر اینکه خود قرآن چون شامل اخبار و قصص است قابل نسخ نبوده و نیست فقط بعضی آیات آن که متضمن حکم باشد قابل نسخ است و نسخ این قبیل آیات هم به سه صورت ممکن است. به این معنی یا هم تلاوت و هم حکم آیه هر دو نسخ شده، و یا تنها خواندن آیه نسخ شده ولی حکم آن باقی است، و یا اینکه بر عکس فقط حکم آیه نسخ شده ولی تلاوت آن باقی و بر قرار است.

مثال اول مانند آنکه از حضرت عایشه روایت شده که قبلاً آیه: ﴿**عَشرُ رَضَعاتٍ مَعلُوماتٍ يُحَرِمّنَ**﴾ نازل و بعد آیه‌ی: ﴿**خمسُ رَضَعاتٍ معلومات**﴾ نسخ شده است[۲] مثال دوم روایت از خلیفه دوم است که آیه‌ی: ﴿**اَلشَّیخُ وَ الَّشیخَةُ اِذا اَزنیا فَارْ**

---

(۱) مثالهایی که برای مورد نسخ در توارت ذکر شده از این قرار است:
یکم اجازه ازدواج پسرهای آدم با دخترهای او و نسخ این اجازه در شرعتهای بعدی؛
دوم آنکه طبق سفر دوم توراة هنگامی که نوح از کشتی خارج شد خداوند اجازه خوردن تمام حیوانات زنده را به او داد و مطابق سفر سوم خیلی از این حیوانات به وسیله شریعت موسی حرام شده است؛
سوم در شریعت ابراهیم جمع ازدواج دو خواهر برای یک نفر جایز و یعقوب هم عمل را کرده است و در شریعت موسی جمع بین دو خواهر حرام شده است و هکذا موارد دیگری که ذکر آنها ضرورتی ندارد.
(۲) بنا به مذهب شافعی آیه اخیر نیز تلاوت آن نسخ و حکم آن باقی مانده ولی در نزد مالک هم تلاوت و هم حکم آن نسخ شده است.

جُمُوهُما اَلبَتَّةَ﴾ نازل و بعد تلاوت آن نسخ شده ولی حکم آن باقی است زیرا حضرت رسول،ﷺ، کسانی راکه مرتکب زنای محصنه شده‌اند رجم کرده و این خود حکم همان آیه است. این دو نوع نسخ نسبة کم ولی نوع سوم که تلاوت آیه باقی و حکم آن نسخ شده باشد زیاد است، مانند اینکه عدّه‌ی زنان شوهر مرده قبلاً به موجب آیه‌ی: **﴿وَ الَّذینَ یُتوفَّوْنَ مِنکُم وَ یَذرُونَ اَزوْاجاً وَصِیَّةً لِاَزْواجِهِمْ مَتاعاً اِلیَ الحَوْلِ﴾** [1] یک سال بوده و بعد به موجب آیة: **﴿وَ الَّذینَ یُتوفَّونَ مِنکُمْ وَ یذرُونَ ازواجاً یَترَبّصن بِأنفُسِهِنَّ اربَعَة اَشْهرٍ وَ عَشرْاً﴾** [2] نسخ گردیده و ایام عدّه چهار ماه و ده روز مقرر شده است. در اینجا تلاوت آیه‌ی اول باقی ولی حکم آن به موجب آیه‌ی دوم نسخ گردیده. امثال و نظایر این نوع نسخ بطوری که گفته شد زیاد و بعدها ضمن بیان نسخ بدل دار و نسخ بی بدل یا نسخ به حکم سخت‌تر و یا حکم آسانتر مثالهای دیگری برای ان ذکر خواهیم کرد.

بنا به مذهب مختار نسخ حدیث به آیه قران و همچنین نسخ آیه به آیه و نسخ آیه به حدیث متواتر هم جواز دارد و هم صورت وقوع پیدا کرده است.

مثال اول مانند اینکه مباشرت و نزدیکی به زنان در ماه رمضان به موجب سنّت حرام بوده و بعدها این حکم به موجب آیه‌ی: **﴿اُحَلَّ لکُمْ لیلَةَ الصِّیامِ اَلّرفَثُ اِلی نِسائِکم﴾** [3] نسخ شده است. مثال دوم مانند آیه تقلیل عده‌ی زنان شوهر مرده از یکسال به چهار ماه و ده روز که در بالا ذکر شد.

مثال سوم مانند آیه‌ی: **﴿کُتبَ عَلیکُمْ اِذا حَضَرَ اَحَدَکُمْ المَوتُ اِنْ تَرکَ خَیراً اَلوَصیَّةُ للوالِدَینِ وَ الاقَربینَ﴾** [4] که به حدیث نبوی: **(انَّ اللّه اعطی کلَّ شیئیٍ حَقَّه اَلا لا وَصیَّةَ لوارثٍ)** [5] نسخ شده است این حدیث چون مورد استناد مجتهدین صدر اسلام

---

(۱) سوره البقره آیه: ۲۳۹ یعنی کسانی که بمیرند از شما و به جای بگذارند زنان را باید زنان از محل ترکه شوهر تا یکسال اعاشه شوند.

(۲) سوره بقره آیه: ۲۳۳ یعنی کسانی که بمیرند از شما و بگذارند زنان را باید زنان ایشان انتظار برند به نفسهای خود و تأمل کنند تا چهار ماه و ده روز بگذرد این آیه هر چند در تلاوت مقدم است ولی چون در نزول مؤخر از آیه اولی است آن را نسخ کرده است.

(۳) سوره بقره آیه: ۱۶۸.

(۴) سوره بقره آیه: ۱۷۹ یعنی فرض است بر شما که چون آثار مرگ یکی از شما نمایان شد اگر مال و ترکه زیادی به جای بگذارد باید در حق پدر و مادر و خویشاوندان نزدیک وصیت کند.

(۵) یعنی: خداوند حق بر صاحب حقی را تعیین و عطا کرده و دیگر وصیت درباره وارث موردی ندارد.

قرارگرفته متواتر بودن آن مُسَلّم و ادعای آحاد بودن آن بی مورد است. چه اگر آحاد بود مجتهدین مزبور که به زمان پیغمبر نزدیک‌تر و از متواتر و آحاد بودن احادیث واقف‌تر بوده‌اند استناد به آن نمی‌کردند.

اما نسخ آیه به حدیث آحاد جایز ولی صورت وقوع نیافته است.[۱] از آنچه در مورد نسخ آیه بیان و ذکر شد معلوم و هویدا است که نسخ حدیث نیز خواه هر دو متواتر باشند یا آحاد و یا یکی از آنها متواتر و دیگری آحاد باشد جایز است.

توضیح این نکته نیز لازم و ضروری است که هر جا آیه‌ی به حدیث نسخ شده باشد آیه‌ی دیگری آن نسخ را تأیید می‌کند، و در هر مورد که حدیثی به آیه نسخ شده باشد حدیث دیگری نیز آن نسخ را تقویت می‌نماید زیرا آیه و حدیث به آیه و حدیث چون هر دو یک ناحیه هستند همیشه هم آهنگ و متوافق یکدیگرند. مثلاً بودن بیت‌المقدس در اسلام بنا به سنّت فعلی پیغمبر قبلاً امری ثابت بوده و بعد به آیه‌ی: ﴿فَوَلِّ وَ جَهکَ شَطرَ الْمَسجِدِ الْحَرامِ﴾[۲] نسخ شده است این نسخ به موجب فعلی دیگری که توجه حضرت رسول،ﷺ، به کعبه باشد تأیید و تقویت شده و امام شافعی نیز در رساله معروف خو به همین نکته اشاره کرده است.[۳]

---

(۱) دلیل جواز آیه نسخ به حدیث آیاتی است که در وجوب اطاعت رسول نازل شده مانند آیه‌ی ۱۰ سوره فتح که می‌فرماید (ان الذین یبایعونک انما یبایعون الله الی فقد اطاع الله).
در این دو آیه اعلام شده ببعت رسولﷺ پروردگار و همچنین اطاعت پیغمبر اطاعت خداوند است و این خود می‌رساند سنت رسول نیز از طرف خداوند تبعیت آن تبعیت قرآن و آیه است. نقل به معنی از کتاب الرساله شافعی صفحه ۸۲، ۱۰۸، ۱۰۹ چاپ مصر.
جلال‌الدین سیوطی در کتاب الجامع الصحیح به روایت ابن عدی در لکامل و دار قطنی از جابر حدیثی به این عبارت نقل کرده است.
(کلامی لا ینسخ کلام الله و کلام الله ینسخ کلامی و کلام الله ینسخ بعضه بعضا) در سراج المنیر شرح جامع الصغیر چنین می‌نویسد در نزد مناوی این خصایص شریعت اسلام و کسانی که مخالف نسخ کتاب به سنت هستند به این حدیث متمسک شده‌اند ولی جمهور، نسخ کتاب به سنت را جایز دانسته و گفته‌اند این خبر منکر و غیر معروف است.
(۲) سوره بقره آیه: ۱۴۴ یعنی: پس برگردانید روی خود را به طرف مسجد الحرام.
(۳) عبارت بنابر آنچه جلال‌الدین محلی در شرح جمع الجوامع نقل کرده از این قرار است: «لِا ینسُخ کِتابَ اللّهِ الاّ کِتابه وَ هکذا سنَّة رَسولِ اللّه صَلی اللّه عَلیهِ وَ سَلم لا یَنسَخُها اِلا سُنَّةٌ وَلَوْا اَحدَثَ اللّه فی امر غَیر ماسَنَّ فیه رسُلُهُ لسَنَّ رَسُولهُ ما اَحدَثَ اللّه حتّی یُبیِّنَ للنّاسِ انَّه لَهُ سُنَّةٌ ناسِخةٌ لِسُنَّتِه انتهی»

در مورد احکام مستند به قیاس مذهب صحیح آن است که قیاس موجود در زمان حضرت رسول،ﷺ، هم به نص و هم به قیاس اَجلیٰ «یعنی قیاس که روشن‌تر از قیاس اَولیٰ باشد» نسخ می‌شود مثال اول مانند اینکه گفته شود پیغمبر،ﷺ، فرموده است: (الفَاضِلةُ فی البُرّ حرام لا نَّهُ مَطعُومٌ) یعنی: ربح و سودی که به معامله تقاضای گندم تعلق می‌گیرید حرام است به واسطه اینکه گندم خوراکی می‌باشد در این حکم برنج نیز به جامعه‌ی خوراکی بودن قیاس به گندم شده سود تفاضلی آن نیز حرام می‌شود. بعد اگر پیغمبر،ﷺ، بفرماید: (بیعوا الأ رز بالأ رُزِ مُتَفاضلاً) قیاسی که در حرمت مرابحه کاری برنج بر گندم شده بود به وسیله این نص نسخ می‌شود. مثال دوم مانند اینکه بعد از صدور نصّ دائر به حرمت معامله تفاضلی گندم و قیاس برنج در این حکم بر گندم نصّ دیگری در باب جواز معامله تفاضلی ذرت وارد و برنج در این حکم نیز بر ذرت قیاس شود در این صورت قیاس اولی به قیاس دوم نسخ می‌گردد.

بعضی از علما نسخ نصّ به قیاس را هم جایز دانسته و گفته‌اند قیاس چون مستند به نصّ است می‌تواند ناسخ نصّ واقع گردد و در حقیقت مانند نسخ نصّ به نص خواهد بود ولی مذهب مختار این است چون قیاس متفرع بر نصّ است نمی‌تواند ناسخ آن واقع شود والا تقدم فرع بر اصل لازم می‌آید.

نسخ حکم گاهی بدون بدل است یعنی حکم اول موجب حکم بعدی نسخ گردیده و به جای آن تکلیف دیگری تعیین نشده است، مانند آیه ﴿اذا ناجیتُم الرَّسُول فقَدِّمُوا بینَ یَدی نَجوْیکم صَدَقةً﴾ [1] که به آیه‌ی: ﴿ءَاَشفَقتُمْ انْ تَقدِّموا بَینَ یدیْ نَجویکُمْ صَدَقاتٍ﴾ [2] نسخ شده و در این مورد دادن صدقه موقوف گردیده و در عوض آن تکلیف دیگری نشده است.

وگاهی هم نسخ با تعیین بدل است و حکم دیگری جانشین آن شده است. این بدل و جانشین ممکن است مساوی در عرض همان حکم اول باشد و ممکن است سخت‌تر و یا

(۱) سوره مجادله آیه: ۱۲ یعنی: چون بخواهید با پیغمبرﷺ راز کنید پیش راز گفتن صدقه بدهید.
(۲) سوره مجادله آیه: ۱۳ یعنی: مگر ترسیدید و دشور آمد بر شما اینکه بیش از راز گفتن خود صدقه بدهید؟ به روایتی حکم صدقه دادن را فقط علی ابن ابی طالب به موقع اجرا گذاشته و بعد منسوخ شده است.

آسان‌تر از حکم اول باشد. مثال یکم مساوی مانند آیه‌ی: ﴿وَ لا تُطع الکاذِبینَ و المُنافِقینَ وَ دَع اذا هُمْ﴾ [۱] که به آیه‌ی: ﴿اُقتُلوُ المشرکینَ﴾ [۲] نسخ شده است و مثال حکم آسان‌تر مانند آیة: ﴿اِن یَکُن مِنکُم عشرون صابِرونَ یَغلبُوا مِأتَینَ﴾ [۳] که به آیه‌ی: ﴿اِن یَکنَ مِنکُم مِأتةٌ صابرةٌ یَغلبوا مأَتِینِ﴾ نسخ شده و در مقابل نسخ هر حکمی حکم دیگری آمده است.

طریقه تشخیص ناسخ

چون نسخ برای رفع تعارض میان دو حکم است که مناقض هم باشند، و در تعریف نسخ نیز تصریح شد به اینکه ناسخ باید مؤخر از حکم منسوخ باشد، بنابراین تشخیص حکم ناسخ از حکم منسوخ بسته به ثبوت تأخیر ورود آن است، به این معنی در مورد دو حکم متعارض همین که ثابت شود یکی از آنها بعد از دیگری وارد شده معلوم می‌گردد حکم بعدی ناسخ حکم اولی است. و تأخر ورود حکمی بعد از حکم دیگر از سه راه ثابت می‌شود:

۱ ـ قول شارع؛

۲ ـ اجماع؛

۳ ـ روایت صحابی.

یعنی: در مورد دو حکم متعارض باید یکی از این سه منبع تصریح کرده باشد به اینکه یکی از این دو حکم بعد از حکم دیگری یا قبل از آن وارد گردیده است در قسمت تصریح شارع طریقه‌های دیگری نیز هست مانند این که پیغمبر اکرم، ﷺ، گفته باشد سابق بر این از فلان عمل نهی کرده‌ام ولی حالا بدان عمل کنید. [۴] و یا اینکه در یک مورد قبلاً دستوری صادر فرموده و بعدها در همان مورد دستور دیگری داده باشد. از مراتب مذکوره در بالا این نتیجه به دست می‌آید که در مورد نسخ، ثبوت تأخر حکمی از حکم دیگر منوط به نص و تصریح یکی از منابع سه‌گانه است و در این صورت تقدم و تأخر

---

(۱) سوره احزاب آیه: ۴۸. (۲) سوره توبه آیه: ۶.

(۳) سوره انال آیه‌ی: ۶۵.

(۴) حدیث (کنت نَهیُتکم عَنْ زیارةِ القُبورِ اَلافَزُورُوها) از این جمله است.

یکی از آیه متارض در وضع تدوینی قرآن دلیل نسخ نمی‌شود چه جمع‌آوری و تدوین قرآن به ترتیب نزول آن نبوده و خیلی از آیات هست که از حیث نزول مؤخر و در وضع تدوینی قرآن مقدم می‌باشد.

قسمت دوم ـ سنّت

دلیل دوم از ادله‌ی فقه سنّت است. سنّت در لغت به معنی عادت و روش است و در اصطلاح علمای اصول عبارت از قول یا فعل یا تقریر پیغمبر،ﷺ، می‌باشد.

قول) یعنی دستورهای شفاهی و مطالبی که آن حضرت لساناً بیان فرموده‌اند؛

فعل) یعنی: کردار و اعمالی که از آن حضرت صادر و سرمشق پیروان واقع گردیده باشد؛

تقریر) یعنی: انکار ننمودن و جلوگیری نکردن پیغمبر،ﷺ، از عملی است که دیگری در حضور آن حضرت به جای آورده باشد و در واقع این عدم انکار، و عدم جلوگیری، خود اجازی اقدام آن عمل شمرده می‌شود. بنابراین سنّت پیغمبر،ﷺ، منحصر در این سه نوع خواهد بود و بعضی از علما آن را فقط دو نوع دانسته و گفته‌اند تقریر چون امساک از جلوگیری و انکار علمی است که به حضور او شده این خود یک نوع فعل و جزء سنّت فعلی می‌باشد.

چون حجت بودن سنّت متوقف بر آن است که صاحب سنّت معصوم و مصون آن خطا باشد بی مناسبت نیست در این مورد از معنی عصمت نیز اشاره‌ی بشود. عصمت در نزد بعضی از علما عبارت از عدم قدرت و توانایی بر ارتکاب معصیت است، و در نزد بعضی دیگر عبارت از ایجاد و خلق چیزی در وجود معصوم است که آن چیز مانع از ارتکاب معصیت گردد. به هر حال تمام انبیا و کسانی که گفتار و کردار آنها بر مردم حجّت است باید از ارتکاب هر نوع معصیتی معصوم و منزه بوده هیچ قسم گناهی خواه بزرگ و یا کوچک از آنها صادر نگردد تا قول و فعل آنها در دیگران مؤثر و سرمشق عمل قرار گیرد. بنابراین پیغمبر اسلام محمد ابن عبدالله،ﷺ، هم که خاتم پیغمبران و دین او ناسخ سائر ادیان است از هر نوع معصیتی معصوم و با قول و فعل و تقریر خود خلق را ارشاد به

طریق حق و حقیقت راهنمایی کرده است. این راهنمایی گاهی از طریق قول و گفتار است که شرح آن در مبحث اخبار قریبا ذکر و بیان خواهد شد و گاهی به طریق کردار و اعمال و یا سکوت آن حضرت در مقابل اعمالی است که به حضور او انجام گرفته باشد.

از کردار و اعمال پیغمبر سه نوع است که تکلیف آنها به شرح زیر معلوم و معین می‌باشد.

۱ ـ اعمال و کرداری که فطری و جِبلی بشر است مانند طرز نشست و برخواست و آداب معاشرت با مردم و ترتیب غذا خوردن و امثال آن پیروی از این قسم اعمال مباح و مستحسن است؛

۲ ـ اعمال و کرداری که بیان و توضیح طرز و طریقه‌ی اجرای احکام قرآن واقع شده مانند اینکه آیه: ﴿وَ السّارِقُ وَ السّارقة فاقطعوُا ایَدیِهُما﴾ در نزد بعضی از علما هم در لفظ قطع و هم در لفظ ید دارای اجمال و یک نوع ابهامی است که آیا مقصود از قطع بریدن وجدا ساختن است یا پاره و مجروح کردن؟ همچنین آیا منظور از ید کجای دست می‌باشد.؟ عمل پیغمبر در جدا کردن دستِ سارق از مچ مبیّن طرز اجرای حکم مزبور است. این قسم اعمال تابع اصل حکم است هرگاه اصل حکم واجب است پیروی از عملی که پیغمبر در بیان آن کرده واجب و اگر مندوب است مندوب و اگر هم مباح است مباح می‌باشد.

۳ ـ اعمال و کرداری که مخصوص آن حضرت است مانند نگاهداشتن بیش از چهار زن در عقد مزاوجت. این عمل چون اختصاص به آن حضرت دارد دیگری را اجازه پیروی از آن نیست افعال غیر از این سه نوع که ذکر شد هرگاه صفت آنها از حیث وجوب و ندب و اباحه معلوم باشد حکم آنها برای پیروان همان حکمی است که برای پیغمبر،ﷺ، دارد. و اگر صفت آنها معلوم نباشد چه برای پیغمبر و چه برای پیروان حمل بر وجوب خواهد شد.

هرگاه میان قول و فعل پیغمبر اختلاف و تعارضی روی دهد و این قول مخصوص خود پیغمبر،ﷺ، باشد مثل اینکه ان حضرت گفته باشد هر سال روزه‌ی عاشورا بر من واجب است و عملاً یکسال روزه‌ی عاشورا نگرفته باشد هرکدام از این قول و فعل که

متأخر و عقب‌تر بوده ناسخ آن دیگری است مثلاً اگر بعد از گفتن عبارت فوق روزه‌ی عاشورا نگرفته باشد فعل ناسخ قول و اگر قبل از آن باشد قول ناسخ فعل است.

و هرگاه قول پیغمبر مخصوص پیروان باشد مثل اینکه گفته باشد هر سال روزه‌ی عاشورا بر شما واجب است و خود عملاً یکسال روزه‌ی مزبور نگرفته باشد نسبت به خود پیغمبر تعارض و اختلافی در بین نیست زیرا عبارت شامل خود او نبوده، ولی نسبت به پیروان تعارض وجود دارد به دلیل اینکه هم قول و فعل پیغمبر برای آنها حجّت است و در این صورت هر کدام از قول و فعل که عقب‌تر بوده ناسخ آن دیگری می‌باشد. و چنانچه تقدم و تأخر آنها بر پیروان معلوم نباشد قول ناسخ فعل است زیرا همانطور که سابقا نیز اشاره شد از نظر حکم دستور شفاهی قویتر از عمل است.

اخبار

اطلاع از اقسام سه گانه‌ی سنّت یعنی گفتار، کردار و تقریر، پیغمبر برای اصحاب و کسانی که شرف صحبت آن حضرت را درک کرده باشند به وسیله‌ی شنیدن اقوال و مشاهده افعال و تقریر او حاصل گردیده و برای طبقات بعد و کسانی که درک صحبت پیغمبر ننموده‌اند به واسطه نقل و روایت دست می‌دهد این نقل و روایت را که از هر طبقه به طبقه‌ی بعد می‌رسد خبر می‌گویند.

دانشمندان و علمای فن در تعریف خبر بحث و گفتگوهای زیادی کرده‌اند بعضی آن را نظری و قابل تعریف دانسته، بعضی هم بدیهی و غیر قابل تعریف شمرده‌اند، عده‌ی نیز گفته‌اند چون شناساندن حقیقت آن کار دشواری است فقط در ذکر اقسام و بیان مثالهای آن می‌توان یک نوع شناسایی درباره آن حاصل کرد و در بیان مطلب به نحو مذکور چنین گفته‌اند:

الفاظ مرکب یا مهمل و بی معنی است مانند هَذَیان گویی مردمان تب دار، و یا اینکه مستعمل و مفید معنی است مانند کلمات عادی که افراد بشر در بیان احتیاجات و فهانیدن مطالب در میان خود رد و بدل می‌کنند و آن را کلام یا سخن می‌نامند. این کلام از لحاظ

لفظ کلام لسانی، و از نظر مدلول که عبارت از معنی موجود در نفس باشد کلام نفسی می‌گویند. اطلاق لفظ کلام بر این دو در نزد بعضی از علما به طریق اشتراک لفظی، و در نزد بعضی دیگر بر سبیل حقیقت و مجاز است. در این صورت طایفه‌ی اشاعره که قائل به کلام نفسی هستند، استعمال آن را در معنی حقیقت، و در لفظ مجاز دانسته‌اند چنانکه اَخطلِ شاعر معروف گفته:

اِنَّ الکَلَامَ لَفِی الْفؤادِ وَ اِنَّما جُعِلَ اِلّسانُ عَلی الفُوءادِ دَلیلا

و کسانی که قائل به کلام نفسی نیستند استعمال کلام را در لفظ حقیقت و در معنی مجاز فرض کرده‌اند. در هر حال بحث و گفتگوی علمای اصول در کلام لسانی است و دنباله‌ی مطلب را این طور ادامه داده‌اند که کلام یعنی لفظ مرکب مفید معنی هرگاه دائر به تقاضای بیان حقیقت چیزی است آن را (استفهام) نامند، مانند عبارت (ماهذا؟) و هرگاه دائر به تقاضای انجام کاری یا خودداری از انجام عملی باشد، آن را «امر یا نهی» می‌گویند مانند کلمه «افعل» و «لاتفعل» و چنانکه کلام اصلاً مفید تقاضا و طلب نباشد در این صورت اگر مضمون آن طوری است که احتمال صدق و کذب نداشته باشد آن را «انشاء» خوانند مانند عبارت «انتَ حُرٌ» که به منظور ایجاد آزادی عبدی ادا شده باشد، و چنانچه احتمال صدق و کذب داشته باشد آن را «خبر» نامند مانند عبارت «زید قائم» که مضمون این جمله در حد ذات خود محتمل است راست باشد و محتمل است دروغ باشد و قطعیت یکی از این دو احتمال موکول به قرینه‌ی خارجی است. با ذکر و بیان این تقسیمات هر یک از انواع کلام روشن و در ضمن معلوم گردید که خبر عبارت است از لفظ مرکب مفید معنی که در حد ذات خود احتمال صدق و کذب داشته و قطعیت یکی از این دو احتمال منوط و موکول به دلیل خارجی باشد.

راست و دروغ بودن خبر از نظر دلایل خارجی سه صورت دارد:

۱ ـ اینکه قطعا دروغ باشد؛

۲ ـ اینکه قطعا راست باشد؛

۳ ـ اینکه ظن راستی درباره آن برود.

و اینك به شرح و بیان هر یک از این سه صورت مبادرت می‌شود:

۱ ـ خبری که دروغ بودن آن قطعی باشد مانند احادیث موضوعه که از روی کذب به پیغمبر نسبت داده شده. وضع احادیث و انتساب آن به پیغمبر صورت وقوع پیدا کرده و جای تردید نیست و دلیل آن هم روایت حدیث: (سَیُکْذَبُ عَلَّی) می‌باشد زیرا این روایت اگر صحیح و پیغمبر اکرمﷺ، همچو خبری داده باشد بطور قطع مصداق آن تحقق یافته و احادیثی از قول آن حضرت ساخته شده است. و اگر پیغمبر همچو چیزی نگفته باشد خود این حدیث موضوع و ساختگی می‌باشد.

علل و موجباتی که باعث جعل احادیث شده بنابر آنچه علما ذکر کرده‌اند اموری چند است که در اینجا بطور اختصار اشاره می‌شود:

الف) نسیان و فراموشکاری شخص روایت کننده است که ممکن و محتمل است حدیثی را به جای حدیث دیگر به خاطر گرفته و نقل کرده باشد؛

ب) اشتباه روایت کننده در اینکه عبارت غیر حدیث را حدیث فرض کند و علت آن هم غالبا اشتغال او به عبادت یا از دست رفتن نسخه‌های کتبی حدیث است و بعد هنگام روایت اشتباهی در آن روی داده؛

ج) پیروی از هوای نفس به این معنی پاره‌ی افراد به منظورهای خاص احادیثی وضع و از روی کذب آن را به پیغمبر نسبت داده‌اند. اقدام به این عمل به ثبوت رسیده چنانکه می‌گویند شخصی را به نام عبدالکریم وضاع[1] سر همین عمل دستگیر کردند و وقتی خواستند او را بکشند اعتراف کرد به اینکه چهار حدیث ساخته و بدان وسیله حلالهایی را حرام و حرامهایی را حلال کرده است.

د) ترغیب مردم به کارهای نیک و ترسانیدن آنها از ارتکاب اعمال بد چنانکه فرقه کرامیّه و بعضی از افراد منسوب به متصوفه جعل حدیث را به این منظور کار جایز و مشروعی دانسته‌اند از آن جمله‌ی شخصی بنام ابو عصمه نوح ابن ابی مریم به روایت از

---

(۱) این شخص چنانکه ابوریحان بیرونی در کتاب آثار الباقیه از تواریخ نقل کرده معروف به عبدالکریم ابن ابی العوجاء از مانویهای زمان منصور عباسی بوده است که از طرف محمد بن سلیمان عامل کوفه حبس گردید و طرفداران او دستور استخلاص او را از منصور گرفتند ولی محمد بن سلیمان قبل از وصول دستور مشارالیه را به قتل رسانید و او همین که از حیات مایوس گردید گفت. به خداوند قسم اگر شما مسلمانها مرا کشتید من چهار هزار حدیث در دین شما وضع کرده‌ام که در آنها حلال را حرام گردانیده‌ام روزی که باید روزه بگیرید به فطر و روزی را که باید فطر کنید بروزه وادار کرده‌ام.

عکرمه و ابن عباس در فضایل سوره‌های قرآن احادیثی وضع کرده که قاضی ناصرالدین عبدالله بیضاوی مفسر معروف در آخر تفسیر هر سوره آن احادیث را نقل و مورد استفاده قرار داده است.[1] می‌گویند موقعی که علت این عمل از ابوعصمه سؤال شد مشارالیه اظهار داشت چون دیدم مردم به فقه ابو حنیفه سرگرم و از حفظ کردن قرآن اعراض دارند (حسبة لله) این احادیث را وضع کردم. ولی جمهور علما این نظریه را باطل و ارتکاب دروغ را خاصه از قول پیغمبر،ﷺ، یکی از گناهان کبیره می‌شمارند و در این مورد به روایت مسلم حدیثی نقل می‌کنند که پیغمبر فرموده است: (**من حَدَّثَ عَنِّی بِحدیث یُرِیَ انَّهِ کذبٌ فهوَ اَحَدُ الکاذبینَ**) یعنی: هر کس از قول من حدیثی نقل کند که گمان دروغ درباره آن برود خود او یکی از دروغگویان است.

۲ ـ خبری که راست بودن آن قطعی باشد مانند خبری که خود پیغمبر داده باشد این قسم خبر چون از طرف کسی است که گفته‌های خود را با نشان دادن معجزات به منصه‌ی ثبوت رسانیده قطعاً راست می‌باشد[2] و همچنین مانند اخبار متواتری که از آن حضرت به طبقات بعد رسیده باشد به دلیل اینکه خبر متواتر عبارت از آن است جماعتی که به توافق و سازش آنها درگفتن امر خلاف واقع محال ممتنع باشد از یک امر محسوس خبر دهند، و بدیهی است همچو خبری بطور یقین راست می‌باشد. خبر و روایت این جماعت چنانچه در لفظ و معنی متفق و هم نواخت باشد آن را تواتر لفظی نامند و چنانچه الفاظ آنها مختلف ولی از همه‌ی آنها یک معنی کلی فهمیده شود مثل اینکه در

---

(۱) فی هذا المعنی قال الحافظ شیخ السلام فی الفیة الحدیث المسمات بالتبصره و التذکره.

نحو ابی عصمه اذ رای الوری زعمانا و عن القرآن فافتری
لهم حدیثا فی فضائل السور عن ابن عباس فبئس ما ابتکر

(۲) اخباری که انتساب آن به حضرت رسول مسلم و در عین حال مخالف عقل به نظر برسد لابد از طرف روایت کننده لفظی از آن افتاده است مانند اینکه صحیحین از ابن عمر روایت شده که حضرت رسولﷺ بعد از نماز عشای آخرین روز حیاتش فرمود: (اَرَأَیتُکُمْ لیلتکم هذِهِ فَاِنَّ عَلی رَأسِ مِأةِ سَنَةٍ مِنها لایَبقی مِمَّن هُوَا اَلیَومَ عَلی ظهر الاَرضِ اَحَدٌ) خلاصه معنی این است از امشب تا انتهای یکصد سال دیگر از کسانی که امروز در روی زمین هستند کسی باقی نخواهد ماند. چند نفری از حضار متوجه کلمه الیوم نشده و حدیث را طوری روایت کرده‌اند که در صد سال بعد به هیچ وجه کسی در روی زمین نخواهد ماند و حال آنکه مقصود کسانی بوده که آن روز حیات داشته‌اند زیرا حدیث دیگر: (لا تَأْتی سَنَةٌ وَ عَلی اَلاَرض نَفسٌ مَنفوسَةٌ اَلیَومَ) که در همین معنی است وجود کلمه الیوم در حدیث اول را تأیید می‌نماید.

حکایت از نیکوکاری شخصی یک نفر بگوید فلان شخص هزار ریال انعام کرد. دیگری اطلاع دهد چندین دست لباس به مستمندان داده. سومی اظهار دارد جهت اشخاص بی مسکن و مأویٰ منزل و محل سکونت تهیه کرده. تمام این اقوال به اختلافاتی که در الفاظ دارد مفید معنی کلی نیکوکاری آن شخص است و آن را تواتر معنوی می‌گویند.

هر خبر متواتری که خود به خود ایجاد قطع و یقین کند دلیل جمع بودن شرایط آن است. و آن شرایط عبارت است از اینکه اولا خبر از جمعی باشد ثانیا دروغ گفتن آن جمع غیر ممکن باشد ثالثا خبر آنها از امر محسوس باشد.

در تعداد جماعتی که تواتر به آنها حاصل شود اختلاف شده بعضی گفته‌اند ۵ نفر، بعضی ۱۰، بعضی دیگر ۱۲، برخی ۲۰، عده دیگر ۴۰، بعضی هم ۷۰، و یک دسته گفته‌اند سیصد و سیزده الی سیصد و نوزده نفر، و هر کدام برای عددی که اختیار نموده‌اند دلایلی ذکر کرده‌اند که چون ارتباط و تناسبی با موضوع اخبار ندارد[1] نمی‌توان برای آن ارزش قائل شد.

مذهب مختار این است از پنج نفر به بالا هر مقدار باشد مفید تواتر خواهد بود روایت کنندگان هر خبر متواتر اگر تمام از یک طبقه و همگی خبر از محسوسات خودشان داده باشند متواتر بودن خبر آنها واضح و روشن است. و اگر روایت کنندگان مرکب از طبقات متعدد بوده و فقط همان طبقه اولی که درک صحبت پیغمبر کرده‌اند خبر از محسوس داده‌اند این قسم اخبار را موقعی می‌توان متواتر شناخت که عده‌ی روایت کنندگان هر یک از طبقات بعد نیز مانند طبقه‌ی اول اقلاً پنج نفر بوده و خلاف گوئی آنها غیر ممکن باشد. در این صورت اخباری که در طبقه اول واجد شرایط تواتر و در طبقات بعد فاقد آن باشد برای طبقه اول متواتر و برای طبقات بعد آحاد شناخته می‌شود.

هرگاه حدیثی که روایت کننده‌ی آن از حضرت رسول، ﷺ، یکی دو نفر بوده و بعدها نقل آن به حد تواتر رسیده باشد آن را آحاد الاصل گویند.

۳ ـ خبری که گمان راستی درباره‌ی آن برود مانند خبر آحاد است و آن عبارت از خبری است که نقل و روایت آن به حد تواتر نرسیده باشد خواه روایت کننده‌ی آن یک

(۱) مانند اینکه عدد ۱۲ به مناسبت نقبای بنی اسرائیل یا سیصد و سیزده به مناسبت تعداد اهل غزوه بدر است و هکذا...

نفر باشد یا بیشتر از یک نفر. بنابراین جهت خبر آحاد اقسامی قائل و برای هر قسم هم اسمی تعیین کرده‌اند از این قرار:

الف) حدیثی که روایت کننده آن در یکی از طبقات فقط یک نفر باشد و آن را (غریب) می‌نامند؛

ب) حدیثی که روایت کننده‌ی آن در یکی از طبقات از دو نفر کمتر نباشد و آن را(عزیز) می‌خوانند؛

ج) حدیثی که روایت کننده آن در یکی از طبقات کمتر از سه نفر نباشد و آنرا (مشهوُر یا مُستَفیضْ) می‌گویند. این تقسیم طریقه‌ی شافعی است که در نزد او حدیث روی هم رفته چهار قسم است یکی متواتر و سه قسم دیگر آحاد به ترتیبی که در بالا شرح داده شد. لکن در نزد حنفی‌ها فقط سه قسم است: متواتر، آحاد، مشهور، در نزد آنها عبارت از حدیث آحاد الاصلی است که در قرن دوم و سوم هجری به حد تواتر رسیده و امّت هم آن را قبول کرده باشد ولی اگر از طرف امّت قبول نشده باشد آحاد شناخته می‌شود.

خبر آحاد هرگاه مجرد از قرینه باشد همانطور که گفتیم مفید ظن ولی اگر برای قطعیت آن قرینه موجود باشد بنا به مذهب مختار مفید قطع و یقین است. مثلاً اگر یک نفر خبر از مرگ مریض مشرف به موتی بدهد و در این مورد قرائنی از قبیل شیون و زاری کسان مریض یا تهیه وسائل دفن او موجود باشد این خبر مفید قطع و یقین است. بعضی از علما گفته‌اند خبر واحد بطور کلی چه با قرینه و چه بدون قرینه مفید یقین نیست و به موجب آیه: ﴿وَ لاتَقفُ ما لالَیْسَ لَکَ بِهِ عِلمٌ﴾[1] و آیه‌ی: ﴿اِنْ یَتَّبِعُونَ اِلا الظَّنَّ﴾[2] نباید بدان عمل کرد. صاحبان نظریه‌ی اولی می‌گویند این آیات هر چند به ظاهر مفید عموم

---

(۱) سوره اسرائیل آیه: ۳۶ در آیه ولا تقف ما لیس لک به علم ـ قاضی بیضاوی بر آن است مقصود از علم، اعتقاد راجح مستفاد از سند است خواه سند قطعی باشد یا ظنی و استعمال بدین معنی شایع و معمول است بعضی برآنند مخصوص موارد رمی و شهادت زور است و حدیث نبوی من قفا مؤمنا بما لیس فیه حبسه الله ردغت الخبال حتی یاتی بالمخرج و قول کمیت شاعر معروف که می‌گوید (ولا ارمی البرئی بغیر ذنب ولا اقفوا لحواصن ان قفینا) مؤید این معنی است.

ردغة الخبال بر حسب لغت یعنی گل و لای فساد در این حدیث به عصاره آتش تفسیر شده است.

(۲) سوره‌ی انعام آیه: ۱۱۶.

باشد در حقیقت تخصیص به مواردی پیدا کرده که حصول یقین در آن ضروری و لازم باشد مانند مسائل اصول دین زیرا در مسائل فروع دین وجوب عمل به ظن ثابت و محرز گردیده است. بعضی دیگر از علما گفته‌اند خبر واحد به شرط اینکه روایت کننده عادل باشد چه با قرینه و چه بدون قرینه مفید یقین است به دلیل اینکه اگر مفید یقین نبود واجب نمی‌شدو می‌گویند وجوب عمل به خبر واحد در مورد فتوی و شهادت به موجب اجماع و در مورد سائر امور دینی و دنیوی به دلایل عقلی و نقلی ثابت شده است. دلیل عقلی آن است چنانکه به این گونه اخبار ترتیب اثر داده نشود وقائع و قضایایی که احکام آنها را این قسم اخبار تعیین کرده بلاتکلیف و معطل خواهد ماند و این ترتیب هم شایسته نیست دلیل نقلی اینکه پیغمبر اکرم،ﷺ، برای تبلیغ احکام اسلام آحاد و افرادی را نزد قبایل و ساکنین نقاط دوردست می‌فرستاد و عمل به خبر این افراد واجب تلقی شده است. استدلال این دسته هم صحیح به نظر نمی‌رسد چه اولا با احراز اینکه عمل به ظن در مسائل فروع واجب شده وجوب هر چیز مستلزم یقین بودن آن نخواهد بود. ثانیا در صورتی که عدالت روایت کننده شرط قطعیت خبر واحد قرار داده شود همان عدالت یکی از قرائن و خود دلیل بر این است خبر واحد موقعی مفید یقین می‌گردد که همراه قرینه باشد.

مبحث روایت و اقسام حدیث

نقل حدیث و خبر از حضرت رسول،ﷺ، به وسیله روایت کنندگان هر طبقه از طبقه مقدم صورت می‌گیرد مثل اینکه گفته شود ابن قاسم از مالک و مالک از نافع و نافع از ابن عمر و ابن عمر از حضرت رسول،ﷺ، فلان حدیث را روایت کرده. بدیهی است هر چه طبقات پایین آید و به زمان ما نزدیک‌تر شود تعداد روایت کنندگان زیادتر می‌شود.

در اصطلاح اهل خبر ذکر اسامی روایت کنندگان به سلسله روایت معروف شده است و در این صورت هرگاه در نقل حدیثی اسامی تمام افراد این سلسله معلوم و مشخص باشد تا به خود پیغمبر منتهی گردد مثل آنچه در بالا ذکر شد این قسم حدیث را «حدیث

مرفوع یا مُسند» گویند و هرگاه سلسله روایت منتهی به یکی از اصحاب پیغمبر،ﷺ، باشد مانند اینکه در مثال بالا سلسله روایت به ابن عمر منتهی شود آن را «حدیث موقوف» نامند. و چنانچه سلسله‌ی روایت کنندگان به یک نفر غیر صحابی منتهی گردد خواه آن غیر صحابی تابعی یا غیر تابعی باشد[۱] این قسم حدیث را «حدیث مرسل» خوانند و این عقیده علمای اصول و فقها و قسمتی از محدثین است لکن در نزد اکثر از محدثین مرسل حدیثی است که سلسله روایت آن فقط به شخص تابعی منتهی شده باشد. در نزد این جماعت اگر از سلسله روایت کنندگان حدیثی یک نفر غیر صحابی معلوم نباشد آن حدیث را «منقطع» خوانند و اگر دو نفر معلوم نباشد آن را «معضَل» می‌نامند.

شرایط روایت کننده

روایت کننده خبر علاوه از اینکه باید مسلمان و عاقل و رشید باشد وجود عدالت نیز در آن شرط است. عدالت در لغت به معنی میانه روی و حد متوسط هر کاری است و در اصطلاح شرع عبارت از ملکه ایست که در نفس رسوخ یافته و مانع ا ارتکاب گناهان بزرگ و کوچک گردد. گناه بزرگ کردارهای زشت و روایی است که در کتاب آسمانی قرآن و در احادیث نبوی مورد نکوهش و نفرین واقع گردیده باشد مانند: کفر، قتل، نفس، اعمال منافی عفت اعم از زنا و لواط، شرب خمر و هر نوع مسکر دیگری، سرقت مالی که ارزش آن بیشتر از شش نخود طلای مسکوک باشد، غصب مال غیر، قذف حرام، نمیمه و سخن چینی، شهادت دروغ، قسم ناحق، قطع صله‌ی رحم، نافرمنانی والدین، فرار از جهاد، خوردن مال یتیم، خیانت، تقدیم و یا تأخیر نماز از موقع مقرر بدون عذر موجه، دروغ گفتن از قول پیغمبر،ﷺ، ناسزا گفتن به اصحاب پیغمبر،ﷺ، دادن و گرفتن رشوه، دیوثی، دلالی در اعمال منافی عفت، سعایت و بدگویی از شخص در نزد دیگری، منع دادن زکات ، نومیدی از رحمت خداوند، ارتکاب معصیت به اتکای

---

(۱) صحابی کسی است که با داشتن ایمان و تمیز درک صحبت و ملاقات حضرت رسول کرده باشد تابعی هم عبارت از شخصی است که با داشتن ایمان و تمیز درک صحیت و ملاقات یک نفر از اصحاب پیغمبر کرده باشد.

عفو خداوند، ظاهر. خوردن گوشت خوک و همچنین گوشت حیوان مردار در غیر ضرورت، خوردن روزه‌ی رمضان، راه زنی، سحر و افسون گری، ربا و سود خواری و امثال اینها.

گناهان کوچک اعمالی است که ارتکاب آن دلالت بر خسّت و پست فطرتی مرتکب نمایند مانند دزیدن یک لقمه و کم فروشی مقدار ناچیز از خوراک و غیر آن. بنابراین روایت کننده خبر باید شخص مسلمان عاقل و رشیدی باشد که مرتکب یکی از این اعمال نشده باشد.

در این که نقل روایت معنی حدیث به عبارة دیگر نقل عبارتی غیر از عبارت پیغمبر که معنی عبارت پیغمبر،ﷺ، را برساند، جایز است یا خیر؟ میان علما اختلاف شده بعضی گفته‌اند چون مقصود اصلی از حدیث افهام معنی آن است، و الفاظ اسباب و ادوات تعبیر هستند، برای کسانی که به معانی الفاظ بصیرت تام داشته باشند تبدیل لفظی از حدیث به لفظ دیگری که مرادف آن باشد مانعی ندارد. و بعضی بر آنند چون با تغییر الفاظ فصاحت کلام از دست می‌رود مطلقا این عمل جایز نیست. و بعضی‌ها در موارد فراموش کردن لفظ اصلی حدیث استعمال لفظ مساوی آن را جایز شمرده‌اند.

قسمت سوم ـ اجماع

اجماع

سومین دلیل از ادله‌ی فقه اجماع است. اجماع در لغت دو معنی دارد: یکی عزم، دیگری اتفاق، و هر دو ماخوذ از جمع است چه در معنای عزم جمعیت خاطرها، و در معنای اتفاق جمع اراء و عقاید ملخوط است. در اصطلاح علما و دانشمندان فن به عبارت مختلف وگوناگونی تعریف شده‌که هر دسته‌ی تعریف دسته دیگر را مورد انتقاد قرار داده‌اند چون شرح این تعریفها وانتقاداتی که بر آنها شده در اینجا گنجایش ندارد به ذکر آخرین و جامعترین تعریفی که متأخرین کرده‌اند اکتفا و قناعت می‌شود.

اجماع: در اصطلاح علمای اصول عبارت است از اتفاق و هم آهنگی قولی، یا فعلی، و یا تقریری مجتهدان امّت پیغمبر اسلام،ﷺ، بعد از وفات آن حضرت در هر دوره و زمانی بر هر امری از امور دینی، یا دنیوی، یا عقلی، هر چند آن مجتهدانْ از اصحاب پیغمبر نبوده، و هر چند امام معصوم در میان آنها وجود نداشته باشد.

از دقت در این تعریف نکاتی روشن و هویدا می‌گردد که چون ذکر آنها از نظر اطلاع بر شرایط اجماع و استحضار از آراه سائر فرق خالی از فائده نیست به شرح هر یک مبادرت می‌شود:

۱ ـ اینکه اجماع مخصوص به اتفاق آراء کسانی است که مسلمان و دارای درجه‌ی اجتهاد باشند. بنابراین اتفاق اشخاص غیر مسلمانی که به درجه اجتهاد نرسیده باشند ارزش و اعتباری ندارد؛

۲ ـ اینکه اجماع مخصوص به زمانهای بعد از رحلت حضرت رسول،ﷺ، است و در حال حیات آن حضرت صورتی ندارد زیرا در زمان حیات پیغمبر،ﷺ، اگر اجماع موافق قول او است همان قول پیغمبر خود جهت و دیگری احتیاجی به اجماع نیست و اگر مخالف آن است هیچ گونه ارزشی برای آن نمی‌توان قائل شد؛

۳ـ اینکه تعداد مجتهدانی که قول آنها اجماع شناخته می‌شود حدقل دو نفر باید باشد. بنابراین هرگاه در یکی از ادوار فقط یک نفر مجتهد وجود داشته باشد قول او عنوان اجماع ندارد؛

۴ـ اینکه بر خلاف عقیده داود ظاهری و پیروان او اجماع اختصاص به صحابه‌ی پیغمبر نداشته و مجتهدان امّت در هر دوره و زمانی که اتفاق بر امری داشته باشند اجماع حاصل می‌شود زیرا همانطور که قریبا ذکر خواهد شد دلیل حجّت بودن اجماع تبعیت از سبیل مؤمنین است که خداوند خلاف آن را مایه‌ی عذاب جهنم قرار داده و سبیل مؤمنین اختصاص به یک دوره نداشته شامل هر دوره و عصری می‌باشد؛

۵ـ اینکه اجماع مجتهد آن امّت خود فی حد ذاته حجّت شناخته می‌شود و آنطور که علمای امامیّه معتقد هستند متوقف بر وجود امام معصوم در میان آنها نیست. اختلافی که در این مورد میان اهل سنّت و فرقه امامیّه ایجاد شده از اینجا ناشی است که اهل سنّت به دلایلی که قریبا ذکر می‌شود[1] عصمت را مختص به اجماع امّت می‌دانند، و اهل بیت هم یک قسمت از امّت هستند. ولی امامیّه آن را مخصوص اهل بیت می‌شمارند،[2] و چون به عقیده آنها زمان تکلیف نباید از وجود امام معصوم خالی باشد پس اجماع امّت موقعی حجّت شناخته می‌شود که امام معصومی بطور نا شناخت در میان آنها باشد. بنابراین در

(۱) مانند آیه‌ی: **﴿و من یُشاقِقِ الرَّسولَ﴾** الخ و آیه‌ی: **﴿جَعَلناکُمْ امَّةً وسطاً﴾** الخ که قریبا ذکر می‌شود.
(۲) دلیل امامیّه در اختصاص عصمت به اهل بیت تتمه آیه: ۳۴ سوره‌ی احزاب است که می‌فرماید: **﴿إنَّما یُریدُ اللّه لیُذهِبَ عَنکُمُ الرِّجسَ اهلَ البَیتِ و یُطهِّرَکُمْ تطهیراً﴾** دلیل امامیه در اختصاص این آیه به اهل بیت دو ضمیر جمع مذکر در لیذهب عنکم و یطهرکم است. و حال آنکه وجود حضرت فاطمه در میان اهل بیت مستلزم آن است که قایل به تغلیب بشوند و در این صورت چه مانعی دارد این تغلیب در مورد زوجات هم قایل شوند نکته مهم و اساسی آن است که ضمیر جمع مذکر در کلام عرب دلیل مزید احترام و عظمت است و شعرای جاهلیت آن را از نظر احترام درباره زنان به کار برده‌اند چنانکه گفته‌اند (فان شئت حرمت لنساء سواکم) و همچنین گفته‌اند (فان تنکحی انکح و ان تتایمی و ان کنت افنی فیکم اتأیم) و نیز در خود قرآن در سوره هود خطاب بساره وارد شده رحمت الله و برکاته علیکم اهل البیت. آنها می‌گویند چون اراده‌ی خدا تخلف‌ناپذیر است پس تطهیر اهل بیت که خواسته خداوندی است امری واجب و این خود دلیل عصمت آنها می‌باشند. علمای سنّت می‌گویند این آیه هر چند شامل اهل بیت هم باشد به دلیل اینکه قسمت اول آن و همچنین آیه: ۳۳ و ۳۵ که ما قبل و ما بعد همین آیه می‌باشند خطاب به زوجات پیغمبرﷺ است خود آیه مزبور نیز درباره‌ی زوجات نازل شده، و هرگاه این آیه دلیل عصمت شناخته شود زوجات پیغمبرﷺ بایستی در نزد این جماعت معصوم باشند، و حال آنکه به عصمت آنها قائل نیستند. و هکذا جوابهای دیگری که اینجا مجال ذکر و تفصیل آنها نیست.

نزد این جماعت حجّت همان قول امام است و اجماع کاشف از آن می‌باشد. و طریقه‌ی کاشف بودن اجماع از قول امام معصوم در کتابهای اصول امامیّه شرح داده شده به آنها مراجعه شود.

۶ ـ اینکه چون اجماع امّت عبارت از اتفاق مجتهدین است و اجتهاد هم باید از روی دلیل باشد پس اجماع هم بایستی مبتنی و مستند بر دلیل باشد.

۷ ـ اجماع گاهی در امور دینی مانند نماز و زکواة، و گاه در کارهای دنیوی از قبیل اداره و تنظیم امور مملکت، و گاهی در امور عقلی مانند وحدت ذات باری جایز است.

تمام آنچه ذکر شد مربوط به اجماع قولی و در مواردی است که ارباب اجماع نظر و رأی خود را بحیز نطق و گفتار در آورده باشند. یک نوع اجماع دیگری هست که قولی نبوده و آن را اجماع سکوتی می‌گویند. مانند اینکه یکی از مجتهدین حکمی بیان کند و سایرین با علم و اطلاع از آن مسأله سکوت اختیار نموده باشند این نوع سکوت در قبال حکم بیان شده خود اجماع و حجّت شناخته می‌شود.

پس از بیان اجماع و اشاره به شرایط حصول آن و همچنین اشاره به آرایی که سایر فِرَق در این باب دارند دو موضوع مورد بحث قرار گرفته. یکی امکان وقوع اجماع و دیگری اثبات حجّت بودن آن، که هر کدام از این دو قسمت مورد اختلاف واقع شده.

در قسمت اول بعضی بر آنند اجماع عادةً امری است ممکن و حصول آن اشکالی ندارد. بعضی هم گفته‌اند حصول آن غیر ممکن است، زیرا هیچوقت دیده نشده یک عده مردم در آن واحدی میل به یک غذا یا یک لبس داشته باشند. طرفداران نظریه‌ی اول می‌گویند این ترتیب مخصوص اموری است که صرفا مبنی بر تمایالات بشری بوده و پای دلیل در بین نباشد لکن در اموری که مبنی بر دلیل است همان دلیل خود باعث و سبب ایجاد اتفاق اراء و اتحاد کلمه خواهد شد.

در قسمت دوم نیز جماعتی قائل و معتقد به حجّت بودن اجماع هستند و بر صحت نظریه‌ی خود دلایلی چند از آیات و احادیث اقامه کرده‌اند که در اینجا به ذکر سه فقره از آنها اکتفا می‌شود.

۱ـ آیه‌ی ﴿وَ مَن یُشاقِقِ الرَّسولَ بعدَ مَاتَبیَّنَ لَهُ الهُدی وَ یتَّبعَ غیرَ سَبیلِ الْمؤمِنینَ نُولِّه ما تَولّی وَ نُصلِهِ جَهنَّمَ وَ سائَت مَصیراً﴾[1] در این ایه خداوند پیروی از غیر سبیل و طریقه‌ی مؤمنان را مایه عذاب جهنم و امری حرام قرار داده پس تبعیّت از سبیل آنها واجب و این خود دلیل حجّت بودن اجماع است.

۲ ـ آیه: ﴿جَعلناکُمْ اُمَّةً وَ سطاً لِتکوُنوا شُهَداءَ عَلی النّاسِ وَ یَکونَ الرَّسولُ عَلیکُم شَهیداً﴾[2] در استدلال به این آیه گفته‌اند کلمه‌ی وسطاً به معنی عدلا است و چون اطلاق عدل موقعی صدق پیدا می‌کند که عصمت از خطا موجود باشد، پس این آیه نیز دلیل بر عصمت امّت است و با احراز معصوم بودن امّت اجماع آنها بر هر امری حجّت شناخته می‌شود.

۳ـ حدیث نبوی: (لا تَجتَمع اُمّتی عَلی الَّضلال)[3] این حدیث هم چون صریحا دالّ بر عصمت امّت می‌باشد پس اجماع و اتفاق رأی آنها حجّت تلقی می‌گردد.

بعضی هم مخالف و منکر حجّت بودن اجماع هستند. و می‌گویند چون خداوند در آیه: ﴿فَأنْ تَنازْعُتمْ فی شیءٍ فَرُدّوهُ اِلیَ اللّه و الرَّسُول﴾[4] اهل نزاع و کسانی را که اختلاف در امری داشته باشند، منحصراً به کتاب و سنّت ارجاع داده است، دیگر حجّت شناختن اجماع مورد و مجوزی ندارد. طرفداران حجیت اجماع این استدلال را رد کرده و گفته‌اند: چون حجّت بودن اجماع به موجب کتاب و سنّت ثابت گردیده ارجاع به اجماع هم اجماع به کتاب و سنّت است و این نیز مؤید اثبات مدعی می‌باشد.

---

(۱) سوره نساء آیه: ۱۱۵. (۲) سوره بقره آیه: ۱۴۴.
(۳) حدیث نبوی بعد از (لا تجمتع...) بقیه حدیث این است (فاذا رایتم اختلافا فعلیکم بالسواد الاعظم) مقصود از سواد اعظم جمهور مسلمین است. (۴) سوره نساء آیه: ۵۹.

قسمت چهارم ـ قیاس

قیاس

دلیل چهارم از ادلّه فقه قیاس است. قیاس در لغت دو معنی دارد یکی اندازه‌ی گرفتن چیزی با چیز دیگر، و دیگری یکسان و یکنواخت بودن دو چیز. در اصطلاح علمای اصول به عبارات مختلفی تعریف و توصیف شده که مهمتر و مشهورترین آنها دو فقره است: بعضی گفته‌اند قیاس عبارت از حمل چیزی بر چیز دیگر در حکمی است که علت آن حکم در هر دو موجود باشد. بعضی هم گفته‌اند قیاس یکسان بودن چیزی است که حکم صریح ندارد با چیز دیگری که حکم صریح دارد در علت حکم. و هر کدام از این دو تعریف طرفدارانی دارد که در پیرامون طرد و عکس آنها بحث زیادی کرده‌اند. چون ورود در این بحث و گفتگوها ضرور و متضمن فایده‌ی مهمی به نظر نمی‌رسد از ذکر آنها صرف نظر نموده برای فهمانیدن اصل مقصود در مقام تمثیل بر آمده گوییم: شراب و عرق هر دو از مشروباتی هستند که انسان را مست و از خود بی خود می‌کند. چون شریعت اسلام در قرآن کریم نوشیدن شراب را حرام و منع فرموده است، فقها و مجتهدین در صدد تحقیق علت بر آمده و به این نکته پی برده‌اند، که سبب حرمت آن همان خاصیت مست کردن است که موجب زوال عقل می‌گردد و الا اصل ماده‌ی انگور و مشتقات دیگری از آن که دارای این خاصیت نباشد حرمت و منعی ندارد، و از آنجا که خاصیت مزبور در عرق نیز وجود دارد آن را هم بر شراب حمل کرده و گفته‌اند نوشیدن آن نیز حرام و ممنوع است و این عمل را قیاس نام نهاده‌اند. علمای اصول خاصیت مشترکی را که مبنای قیاس و حمل چیزی بر چیز دیگر واقع گردد علت قیاس نامیده‌اند، و این علت چنانچه در متن حکم ذکر شده باشد آن را علت منصوص، چنانکه ذکری از آن نشده و فقط ار مفاد حکم استنباط گردد آن را علت مستنبط می‌گویند. حجّت بودن

قیاس مورد اختلاف واقع شده. اهل سنّت به دلائلی که بعدها ذکر می‌شود آن را مطلقا حجّت می‌دانند. ولی طریقه‌ی امامیّه قسمت مبتنی بر علت مستنبط را بالاتفاق حجّت نشناخته. و در قسمت مبتنی بر علت منصوص میان خود اختلاف کرده‌اند بعضی آن را حجّت شناخته و بعضی دیگر آن را حجّت نمی‌شناسند.

دلیل حجّت بودن قیاس در نزد اهل سنّت دو فقره است:

۱ ـ کتاب؛

۲ ـ اجماع.

اما کتاب مانند قسمت اخیر آیه‌ی ۲ از سوره حشر که خداوند پس از ذکر اینکه طایفه‌ی یهود با اطمینانی که به قلعه و قصور مستحکم خود داشتند بالاخره از آنجا بیرون رانده شده و خانه‌هایشان خراب گردید می‌فرماید: ﴿**فَاعتَبِرُوا یا اوُلیِ الأبصارِ**﴾ یعنی: از حال این طایفه عبرت بگیرد ای صاحبان دیده‌های بینا. در این آیه چون امر شده به اینکه مردم حال خود را با حال یهود مقایسه و از آنها عبرت گیرد عمای اصول آن را دلیل عمل به قیاس قرار داده‌اند. و اما اجماع مثل اینکه در اَخبار و سِیَر به ثبوت رسیده که کرارا اغلب از صحابه‌ی صدر اسلام چیزهایی راکه به هم شبیه و دارای خاصیت مشترکی بوده و درباره یکی از آنها یکی از آنها حکم صریح صادر شده است آن دیگری را نیز بر آن یکی حمل و مشمول حکم قرار داده‌اند. سایر صحابه هم در مقابل این عمل سکوت اختیار کرده و بدیهی است سکوت صحابه در قبال همچو اِمر مهمی، جز قبول و اتفاق رأی آنها محمل دیگری نداشته و حاکی از اجماع همگی در این امر می‌باشد.

مواردی که صحابه صدر اسلام به رأی و قیاس عمل نموده و مورد قبول سایرین واقع گردیده بسیار و فروان است در اینجا محض نمونه به ذکر دو فقره از آنها قناعت می‌شود:

۱ ـ آنکه در دوره خلافت ابوبکر، رضی الله عنه، طایفه‌ی بنی حنیفه به عنوان اینکه دریافت زکات طبق ظاهر آیه‌ی: ﴿**خُذْ مِنْ اَموالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِها وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ اِنَّ صَلاتَکَ سَكَنٌ لَهُمْ**﴾[1] مخصوص شخص حضرت رسول، صلی الله علیه وسلم، بوده زیرا دعای خود

(۱) سوره‌ی توبه آیه: ۱۰۵ یعنی دریافت نمایید از اموال آنها زکات فریضه را تابه دین وسیله آنها را از گناه پاک گردانی و نیکی‌های آنها را فزونی دهید و دعاو عطوفت کنید برایشان به درستی دعا و عطوفت شما مایه‌ی آرامش آنها است.

آن حضرت مایه آرامش آنها بوده نه دیگران از دادن زکات امتناع و خودداری کردند. حضرت ابوبکر رأی به جنگ و قتال با آنها داد بعضی با این نظر موافق نمودند حتی حضرت عمر، رضی الله عنه، اظهار داشت در صورتی که پیغمبر اکرم، صلی الله علیه و سلم، فرموده است: (**اُمِرْتُ ان أُقاتِلَ النّاس حَتّی یَقموُلوا لااِله اِلاّ اللّهُ و اِذا قالُوها عُصِموُا منّی دِمائُهمْ وَ اَموالُهمْ اِلاّ بَحقِّها**)[1] چگونه با این مردم که مسلمان هستند قتال و جدال می‌کنی؟ ابوبکر در مقام احتجاج جواب داد: (اَلَمْ یَقُلْ بِحقِّها فَمن حقِّهاایتاءُ الزّکاة کَما اَنَّ مِنْ حقِّها اِقامُ الصَّلاة فَلا اُفرِّقُ بینَ ما جَمع الله. وَ الله لو مَنعُونی عِناقاً ممّا اَعطو اَلنّبیَ عَلیهِ السَّلام لَقاتَلتُهمْ عَلیهِ)[2] پس از ادای این کلمات حضرت عمر و سایر صحابه به این رأی و نظریه‌ی ابوبکر تسلیم و موافق شدند. در این مورد چه خود ابوبکر، و چه سایر صحابه خلیفه و جانشین پیغمبر را در استیفای حق زکات قیاس بر شخص پیغمبر کرده‌اند زیرا هر دو زکات را برای فقرا و مستحقین آن می‌گرفتند نه برای شخص خود.

۲ ـ آنکه چون میزان و مقدار حدّ کسانی که مرتکب شرب مسکر می‌شدند مورد اختلاف اصحاب بود بعضی چهل تازیانه و بعضی هشتاد تازیانه قائل بودند حضرت علی ابن ابی طالب، رضی الله عنه، فرمودند: (مَنْ شَرِبَ هَذَیٰ وَ منْ هَذیٰ اِفتَري فَاری عَلیه حَدَّ المفتَرِی) یعنی: کسی که مرتکب شرب مسکر شود هذیان می‌گوید، و آنکه هذیان بگوید، افترا و بهتان می‌زند پس به رأی و نظر من حدّ شارب مسکر همان حد مفتری و کسی است که قذف کند و آن هم هشتاد تازیانه می‌باشد. در این مورد نیز علی ابن ابی طالب‌عمل شرب را بر عمل قذف قیاس نموده و حد هر دو را به یک میزان قائل شده است.

و هکذا موارد بی شمار دیگری که در کتب مفصل شرح داده شده در هر حال عمل به رأی و قیاس طوری در میان صحابه‌ی صدر اسلام معمول و متداول بوده که زعما و بزرگان قوم دستور آن را به ولاة و قضاة می‌داده‌اند، چنانکه خلیفه‌ی دوم در فرمانی که به

---

(۱) یعنی: من مامور شده‌ام که با مردم جنگ کنم تا کلمه‌ی شهادت ادا کنند همینکه ادا کردند جان و مال آنها در امان است مگر اینکه حق این کلمه را ادا نکنند.

(۲) یعنی: مگر نگفت الا اینکه حق این کلمه را ادا نکنند؟ دادن زکات مانند به جای آوردن نماز از حقوق ادای این کلمه هستند و من در بین آنها فرقی قائل نمی‌شوم و سوگند می‌خورم هرگاه از آنچه در زمان پیغمبر می‌داند یک بچه شتر کمتر بدهند سر همان بچه شتر با آنها جنگ خواهیم کرد.

عهده‌ی ابوموسی اشعری صادر شده تصریح نموده است: (اَعرِفِ الاَشیاءَ وَ الاَمثالَ ثُمَّ قِسِ الأُمورَ بِرَأیکْ) و همچنین ابن سعود به کسانی که به مقام قضایی منصوب می‌گردیدند می‌گفت: (الامرُ فی القضاءِ بِالکتاب وَ السُّنَّة وَ قضایا الّصالِحینَ فَاِن لم یَکُن شیءٌ مِنْ ذلِکَ فاجْتِهدْ بِرأیِک) با این مقدمات معلوم و محرز گردید که پس از کتاب و سنّت و اجماع قیاس هم یکی از ادلّه‌ی مهمّه‌ی فقه و مناط احکام بسیاری از قضایا و مطالبی است که نص صریح درباره‌ی آنها صادر نگردیده ولی البته شرایط و ارکانی دارد که بعدها ذکر می‌شود.

از جمله شرایط قیاس یکی آن است که در امور عادی و خلقتی نباشد مثلاً مدّت و زمان عادت ماهیانه‌ی زنان، و همچنین نفاس آنها چون از امور عادی و خلقتی هستند نمی‌توان هیچکدام را بر دیگری قیاس کرد و گفت مدّت نفاس مانند مدّت عادت ماهیانه است این قبیل امور مطلقا قابل قیاس نبوده صرفا" تابع قول اشخاص موثوقٌ به است.

دیگر آنکه حکم مورد قیاس منسوخ نشده باشد چه همانطور که سابقا اشاره شد اساس و پایه‌ی قیاس همان خاصیّت مشترکی است که علّت و سبب حکم واقع شده و وقتی که حکم نسخ گردید علت آن هم منتفی و مجوزی برای قیاس باقی نخواهد ماند.

ارکان قیاس

ارکان قیاس عبارت از چهار چیز است:

۱ ـ **مقیسٌ علیه یعنی**: آن چیزی که چیز دیگری بر آن حمل و قیاس شده آن را اصل نیز می‌گویند؛

۲ ـ **مقیس یعنی**: آن چیزی که حمل بر چیز دیگر شده آن را فرع نیز می‌گویند؛

۳ ـ **علّت یا خاصیت مشترکی**: که باعث حمل مقیس بر مقیسٌ علیه شده است؛

۴ ـ **حکم مقیس**: که به واسطه‌ی علّت یا خاصیّت مشترک سرایت به مقیس کرده باشد.

مثلاً در قیاس عرق بر شراب از لحاظ حرمت نوشیدن آن، شراب مقیسٌ علیه، عرق مقیس، خاصیّت مست کردن امر مشترکی است که باعث قیاس عرق بر شراب شده، حرمت حکمی است که درباره مقیسٌ علیه صادر و به واسطه‌ی خاصیّت مشترک مست

کردن سرایت به عرق نیز کرده است. این چهار امر، ارکان قیاس را تشکیل داده و اینک به ترتیب اهمیّت آنها به شرح هر کدام مبادرت می‌شود:

رکن اول:

مقیسٌ علیه و یا اصل. اطلاق اصل بر مقیس علیه از این جهت است که حکم صراحةً درباره آن صادر گردیده برای امکان و جواز حمل چیز دیگری بر آن هیچ گونه دلیلی لازم و ضرور نیست.

رکن دوم:

دومین رکن از ارکان قیاس حکم اصل است و این حکم شرایطی چند دارد از این قرار:

۱ ـ **اینکه:** حکم مزبور باید از طریق کتاب یا سنت یا اجماع ثابت شده باشد نه از طریق قیاس. چه اگر از طریق قیاس ثابت شده باشد در قیاس دو چنانکه علت همان علت قیاس اول است، قیاس دوم امری زائد و لغو خواهد بود. مثلاً هرگاه در معامله ربوی، سیب به جامعه‌ی اینکه از خوراکی‌ها است حمل بر گندم شود، و بعد گلابی نیز به همین جامعه حمل بر سیب گردد قیاس دوم امر زائدی است. زیرا ممکن است گلابی بر خود گندم حمل شود و احتیاجی به قیاس بر سیب حاصل نگردد. و چنانچه علت قیاس دوم غیر از علت قیاس اول باشد چون در بین اصل و فرع خاصیت مشترک موجود نیست عمل قیاس صورت نخواهد گرفت. مثلاً در فسخ نکاح اگر معیوب بودن عضو تناسلی زن به جامعه‌ی فقدان تمتّع حمل بر معیوب بودن عضو تناسلی مرد بشود، و بعد مرض جذام نیز در فسخ نکاح حمل بر معیوب بودن عضو تناسلی زن گردد، قیاس دوم صحیح نیست زیرا فقدان تمتع در مرض جذام وجود ندارد.

۲ ـ **اینکه:** حکم اصل باید از جنس حکمی باشد که اثبات آن جهت فرع در نظر گرفته شده است، به این معنی اگر مقصود اثبات حکم شرعی درباره فرع است، حکم اصل نیز باید شرعی باشد و اگر عقلی است، باید عقلی و اگر لغوی است، باید لغوی باشد.

۳ ـ **اینکه:** حکم اصل نباید از سنن و آداب قیاس خارج گردیده مخصوص ومختص خود اصل باشد، چه اگر مختص اصل باشد، قابل سرایت به دیگری نبوده و نمی‌توان چیز دیگری را بر اصل حمل و مشمول حکم قرار داد. مثلاً قبول شهادت یک نفری

خزیمة بن ثابت صحابی پیغمبر،ﷺ، چون مخصوص خود او است نمی‌توان دیگری را در این حکم بر او قیاس نمود. تفصیل این شهادت بطوری که روایت کنندگان احادیث نقل کرده‌اند از این قرار است: که حضرت رسول،ﷺ، اسبی را از یک نفر عرب خریداری کرد، و صاحب اسب فروش آن را انکار کرده بر وقوع معامله شاهد خواست. در این مورد تنها خزیمة بن ثابت به ادای شهادت اقدام کرد و حضرت رسول،ﷺ، به مشارالیه فرمود: در صورتی که شما در حین معامله حضور نداشتید چگونه در این باب شهادت دادید؟ خزیمه جواب داد: چون به تمام اظهارات شما ایمان آورده‌ام، و در این مورد هم یقین قطعی دارم که عین حقیقت می‌گویید، لذا به ادای شهادت اقدام کردم. حضرت رسول،ﷺ، فرمود: (مَنْ شَهِدَ لَهُ خُزیمةُ اَوْ شَهِدَ عَلیه فَحسبُه) یعنی: هر کس که حزیمه به نفع یا به ضرر او شهادت دهد، شهادت او به تنهایی کافی و به منزله شهادت دو نفر قبول می‌شود. در اینجا قبول شهادت یک نفر به جای دو نفر مخصوص شخص خزیمه است چون قابل سرایت به دیگری نمی‌باشد نمی‌توان کسی را بر او قیاس و مشمول این حکم قرار داد.

۴ ـ اینکه: حکم اصل باید مستند به دلیلی باشد که آن دلیل شامل حکم فرع نگردد، چه اگر دلیل حکم اصل شامل حکم فرع هم باشد مقصود حاصل و احتیاجی به وجود قیاس نخواهد بود.

۵ ـ اینکه: حکم اصل اگر مورد موافقت تمام امّت نباشد اقلاً در بین دو نفری که طرف بحث و گفتگو هستند مورد اتفاق باشد. زیرا هرگاه یکی از طرفین در مورد حکم اصل موافق نباشد، دامنه‌ی بحث و مذاکره آنها طوری بسط و توسعه خواهد یافت که اصل مقصود یعنی اثبات حک جهت فرع از بین رفته به مطالب دیگری خواهند پرداخت.

رکن سوم:

سومیّن رکن از ارکان قیاس مقیس یا فرع است و آن هم عبارت از چیزی است که به مناسبتی تشبیه به مقیس‌علیه یا اصل شده و نظر به همان مناسبت، حکمی که درباره اصل صادر شده به فرع نیز سرایت کند. و این رکن هم شرایطی دارد از این قرار:

یکی اینکه باید علت حکم اصل به تمامی در فرع وجود داشته باشد تا بتواند وسیله

سرایت حکم از اصل به فرع گردد. وجود تمام علت حکم اصل در فرع گاهی بدون اضافه و زیادتی می‌باشد. مانند این که در قیاس عرق بر شراب که سابقا مَثَلْ زدیم علّت حرامی شراب خاصیّت مست کردن است، و این خاصیت عیناً بدون اضافه و زیادتی در عرق نیز موجود است. وگاهی هم علت حکم اصل با اضافه و زیادتی در فرع یافت می‌شود مثل اینکه در قیاس کتک زدن والدین بر تأفیف و ابراز دلتنگی از آنها علت حرامی تأفیف که اصل است همان اذیت و آزار والدین می‌باشد، و این اذیت و آزار در عمل کتک زدن آنها که فرع است به مقدار بیشتری وجود دارد.

قیاس از نظر علّت حکم دو صورت دارد: قطعی و ظنّی به این معنی هرگاه یقین و اطمینان حاصل شود که باعث حکم اصل همان علتی است که در آن وجود دارد. و این علت نیز محقّقاً در فرع موجود است، آن را قیاس قطعی گویند.

و هرگاه ظن و گمان برود که باعث حکم اصل همان علتی است که در آن یافت می‌شود. و این علت بطور قطع در فرع نیز موجود یا بر عکس یقین و قطع حاصل گردد که باعث حکم اصل هان علتی است که در آن وجود دارد. وگمان برود این علت در فرع نیز یافت می‌شود، در هر دو صورت آن را قیاس ظنی می‌نامند و این نوع قیاس ضعیف‌تر از نوع اولی می‌باشد چه در نوع اولی تمام پایه‌های کار روی قطع و یقین و در دو صورتی که نوع اخیر را تشکیل می‌دهند بعضی از پایه‌های امر روی ظن و گمان است.

شرط دیگر آن است بر خلاف حکمی که از طریق قیاس ثابت می‌شود دلیل قطعی یا خبر واحدی وجود نداشته باشد. چه در صورت وجود دلیل قطعی مخالف قیاس، اثبات حکم از طریق قیاس صورتی ندارد. و همچنین در صورت وجود خبر واحد مخالف قیاس چون خبر واحد مقدم و قویتر شناخته شد است، قیاس معارض آن نخواهد بود.

دیگر آنکه همانطور که از عبارت سرایت حکم اصل به فرع استنباط می‌شود باید حکم فرع با حکم اصل از یک جنس باشد تا سرایت انجام‌پذیر گردد.

رکن چهارم:

چهارمین رکن از ارکان قیاس علت است آن هم عبارت از وصف مشترکی است که جامع بین اصل و فرع باشد. مانند خاصیّت مست کردن که وصف مشترک و جامع بین شراب و عرق است.

در مورد علت میان علمای فن اختلافاتی شده که در اینجا تذکر دو فقره از آن خالی از فائده نیست. اول این که بعضی گفته‌اند علت فقط معرّف و علامت حکم است، و خود تأثیری در ایجاد حکم ندارد، مثلاً خاصیت مست کردن علامت حکم حرمتی است که شارع مقدس در مورد مسکر قائل شده است. بعضی دیگر گفته‌اند علّت خود مؤثر در ایجاد حکم است و این نظریه‌ی معتزلیها می‌باشد که می‌گوید چون حسن و قبح اشیا ذاتی است و حکم هم تابع حسن و قبح است پس علّت خود ایجاد حکم می‌کند به این معنی اگر امری مفید به حال جامعه باشد خوب و ایجاد حکم وجوب می‌کند، و اگر مضر باشد بد و ایجاد حکم حرمت می‌نماید، بعضی از فقها نیز گفته‌اند علت امری است که باعث اطاعت و امتثال شخص مکلف نسبت به حکم شارع می‌شود ولی مذهب مختار همان طریقه‌ی اولی است.

اختلاف دوم آنکه بنابر معرّف بودن علّت، حنفی‌ها می‌گویند: ثبوت حکم اصل به واسطه نصّی است که وارد شده به دلیل اینکه آنچه افاده‌ی حکم می‌کند و معنای آن را می‌رساند همان نصّ است. و شافعی‌ها بر آنند: که ثبوت حکم اصل به وسیله‌ی علت می‌باشد زیرا نصّ معنای حکم مطلق را می‌رساند نه معنای آن با قید اینکه محلّ آن اصل است. به علاوه آنچه منبع و سرچشمه سرایت حکم به فرع است همان علت می‌باشد که نصّ متوجه بدان است و این نظریه با قول به قیاس مناسب‌تر می‌نماید.

برای علت نیز شرایطی چند قائل شده‌اند از این قرار:

۱ ـ اینکه: علت باید شامل بر حکمت و مسلحتی باشد که بتواند دلیل ارتباط حکم به علّت گردد، و در عین حال مکلف را وادار به امتثال و اطاعت از حکم کند. مثلاً قتل عمد عدوانی علت وجوب قصاص است، و حکمت و مصلحتی که در آن موجود است حفظ نفوس و تأمین حیات و زندگی افراد مردم می‌باشد. چه اجرای قصاص درباره‌ی مرتکب قتل مزبور مستلزم آن است که دیگران از اقدام به این عمل خودداری کرده امنیّت اجتماعی تأمین شود. در مثال فوق این حکمت و مسلحت، هم دلیل و سبب ارتباط وجوب قصاص به قتل عمد عدوانی است، و هم کسانی راکه عهده‌دار و مسئول امنیّت

عمومی هستند وادار به اطاعت از اجرای حکم قصاص می‌نماید. و بدیهی است چون قتل عمدعدوانی تنها به وسیله آلات و ادوات برنده‌ی مانند دشنه و خنجر صورت نمی‌گیرد، و بلکه به وسائل دیگری از قبیل آلات و ادوات سنگین و کشنده نیز انجام‌پذیر است، لذا این قسم قتلها هم واجد علت مشتمل بر حکمت مذکوره بوده مستوجب قصاص خواهند بود.

۲ ـ **اینکه:** ثبوت علت نباید بعد از ثبوت حکم اصل باشد چه همانطور که سابقاً گفته شد علت، یا خود مؤثر در حکم، و یا اینکه فقط علامت حکم می‌باشد در هر دو صورت تأخر آن از حکم معقول و جایز نیست.

۳ ـ **اینکه:** علت حکم نباید طوری باشد که بالمآل مستلزم تزلزل و بطلان خودِ حکم گردد، مثل اینکه حنفی‌ها در زکات گوسفند. علت دادن عین گوسفند را رفع احتیاج بی‌نوایان قرار داده‌اند، و چون این منظور از طریق دادن بهای گوسفند هم تأمین می‌شود، پس علت مذکور مالاً مستلزم عدم وجوب دادن عین گوسفند خواهد بود.

۴ ـ **اینکه:** علت حکم مخالف نصّ واجماع باشد، زیرا نص و اجماع در مقام حجیّت مقدم و قویتر هستند، و قیاس قادر به معارضه با آنها نیست. قیاس مخالف نصّ مانند اینکه حنفی‌ها بضع زن را قیاس بر سایر اموال و دارایی او کرده و می‌گویند همانطور زن در فروش اموال خود مختار است، در اختیار شوهر نیز مختار، و می‌تواند بدون اجازه‌ی ولی به نکاح دیگری در آید. این قیاس چون با نصّ. حدیث (**اَیَّما اِمْرَأةٍ نَکَحَتْ نَفْسَها بِغَیْرِ اِذْنِ وَلِّها، فَنِکاحُها باطِلٌ**) مخالفت دارد، در نزد شافعی‌ها صحیح نیست. قیاس مخالف با اجماع مثل اینکه نماز شخص مسافر بر روزه او قیاس گفته شود همانطور خوردن روزه‌ی دمضان برای کسانی که در مسافرت هستند مجاز است، ترک نماز آنها هم جایز است. این قیاس نیز چون بر خلاف اجماع امت در وجوب نماز در مسافرت است نافذ نمی‌باشد.

۵ ـ **اینکه:** علت در حکم بثوتی نباید امر عدمی باشد زیرا علت اگر به معنی مؤثر در حکم گرفته شود بدیهی است عدم تاثیر در وجود ندارد. و اگر به معنی معرف و علامت باشد امر عدمی که خود در پرده خفا است نمی‌تواند معرّف و نماینده‌ی امر وجودی

گردد. لکن امر ثبوتی برای حکم ثبوتی، امر عدمی برای حکم عدمی، و همچنین امر ثبوتی برای حکم عدمی، می‌تواند علّت واقع شود. زیرا محظوراتی که فوقا اشاره شد در هیچ یک از آنها وجود ندارد. مثال علّت بودن امر ثبوتی جهت حکم ثبوتی، مانند خاصیت مست کردن برای حرام بودن شراب. و مثال علّت بودن امر عدمی در حکم عدمی، مانند نداشتن عقل برای جایز نبودن تصرف در اموال. مثال علت بودن امر ثبوتی در حکم عدمی، مانند اسراف و ول خرجی در جایز نبودن تصرف اموال.

بنا به مذهب مختار ممکن است یک حکم واحدی دارای چند علت شرعی باشد، و بر عکس چند حکم شرعی یک علت واحدی داشته باشند. مثال اول مثل اینکه خواب رفتن، و قضای حاجت کردن، و همچنین لمس کردن پوست بدن زن و مرد با هم، علت حکم حَدَث هستند. مثال دوم مانند عمل دزدی، که هم علت وجوب دست بریدن مرتکب آن است و هم علت وجوب گرفتن تاوان و غرامت مال مسروقه‌ی ایست که از بین رفته باشد.

مسالک علت

علت چون وسیله‌ی سرایت کردن حکم از اصل به فرع است و به عبارت دیگر باعث و سبب آن می‌شود چیزی که حکم صریح درباره‌ی آن صادر نشده مشمول حکمی قرار گیرد که در مورد چیز دیگری صادر گردیده است، در علم اصول دارای اهمیت فراوانی است و علمای فن برای اثبات علیت آن طریقه‌هایی قایل شده‌اند که آنها را مسالک علت نامیده‌اند. مسالک مزبور ده فقره است که به شرح هر یک مبادرت می‌شود:

مسلك اول: اجماع امت می‌باشد، به این معنی که علت واقع شدن چیزی برای حکم از طریق اجماع ثابت و محرز گردد. مثل اینکه اجماع امت بر این است در حدیث: (**لا يَحكُم اَحَدٌ بينِ اِثنينِ وَ هُوَ غضبانٌ**) یعنی هیچ کس نباید در حال عضب میان دو نفر قضاوت کند. علت این حکم مشوش بودن فکر در حال غضب است. پس هر حالت دیگری از قبیل شدت گرسنگی و امثال آن که اسباب تشویق فکر گردد، قیاس بر حال

غضب شده و در آن حالات نیز نباید قضاوت نمود. یا مثل اجماع امت بر اینکه علت مقدم بودن برادر تنی و ابوینی در باب ارث بر برادر پدری شدت علاقه‌ی آنها به واسطه ارتباط از طرف والدین است پس ولایت نکاح نیز قیاس بر ارث شده در این مورد هم برادر ابوینی مقدم بر برادر پدری است.

مسلك دوم: نصّ است و آن هم بر دو نوع می‌باشد:

۱ ـ نصّ صریح؛

۲ ـ نصّ ظاهر.

نص صریح آن است که غیر از علت بودن احتمال دیگری درباره‌ی آن نرود. کلمات آن عبارت است: از (مِن‌اَجلِ، کی تعلیلیَّه، وَ اِذَنْ) مثال اول منند آیه‌ی: ﴿**مِن اجلِ ذلکَ کَتبنا عَلی بَنی اسرائیلَ اَنَّهَ مَنْ قَتَلَ نَفساً بِغیرِ نفسٍ او فَسادٍ فی الارضِ فَکانَّما قَتَلَ النّاسَ جَمیعاً**﴾[1] مثال دوم آیه‌ی: ﴿**کی لایکُونَ دُولَةً بین الاغنِیاءِ مِنکُم**﴾[2] مثال سوم آیه‌ی: ﴿**اِذن لاَ ذقناکَ ضِعف الحَیواة وَضِعفَ المَمات**﴾.[3]

نصّ ظاهر آن است که غیر از علت بودن احتمال دیگری از آن برود کلمات آن هم از این قرار است:

۱ ـ حرف لام: مانند آیه‌ی: ﴿**کِتابٌ انْزلناهُ اِلیکَ لِتُخرِجَ النّاسَ مِنَ الظّلُماتِ اِلی النّور**﴾.[4]

۲ حرف با: مانند آیه: ﴿**فَبِما رَحمةٍ مِنَ اللّهِ لِنْتَ لَهم**﴾.[5]

۳ ـ حرف فا: در کلام شارع خواه در مقام حکم آن را ذکر کند، یا در مقام وصف و

---

(۱) سوره مائده آیه: ۳۵ یعنی: به سبب قتل قابیل هابیل را حکم کردیم بر بنی اسرائیل هر کس دیگری را بدون اینکه قتلی مرتکب و یا فسادی در زمین کرده باشد بکشد مثل این است که تمام مردم را کشته باشد.

(۲) سوره حشر آیه: ۸ در این آیه خداوند تبارک و تعالی پس از امْر به تقسیم فیء در ۵ قسمت و تخصیص هر قسمتی به مصرفی می‌فرماید برای اینکه اموال فیء در میان توانگران شما دست به دست نکند و آنها بیشتر از بینوایان ببرند.

(۳) سوره اسرائیل آیه‌ی: ۷۶ در این آیه هم خدا پس از اظهار اینکه اگر ما شما را ثابت نمی‌گذاشتیم نزدیک بود به طرف اغواکنندگان تمایل کنی، می‌فرماید و اگر تمایل می‌کردی هر آینه شما را می‌چشانیدیم دو مقابل عذاب دنیا و دو مقابل عذاب قیامت.

(۴) سوره ابراهیم آیه: ۱ یعنی: قرآن کتابی است که نازل کردیم بر شما تا سبب دعوت به مضون آن مردم را از تاریکی کفر خارج و به روشنی ایمان برسانی.

(۵) سوره آل عمران آیه‌ی: ۱۵۹.

حالت. مثال اول آیه: ﴿وَ السّارِقُ وَ السّارِقةُ فَاقطَعوا ایدیَهُما﴾[1] و مثال دوم حدیث پیغمبر که در مورد شخصی که در حال احرام از سواری شتر به زمین افتاده و تلف شده است فرموده: (لَاتمسّوهُ طیباً وَ لا تُخَمِّرُوا رَأسَهُ فَاِنَّهُ یُبعَثُ یَومَ القیامَة مُلبّیاً)[2].

۴ ـ اِنَّ: مکسوره و مشدده مانند آیه: ﴿وَ قالَ نُوحٌ رَبِّ لاتَذَرْ علیَ الأَرضِ مِن الکافرینَ دَیّاراً اِنَّک اِنْ تَذَرْهُم یُضلّوا عِبادَک﴾[3].

۵ ـ اِذْ: مانند عبارت: (ضربتُ الْغَلامَ اِذْ اساء).

و هکذا سایر کلماتی که در مبحث حروف برای افاده‌ی معنی تعلیل، ذکر شد از قبیل بیدَ، حَتي، عَلی، فی، مِن، و امثال آنها. و علت این که حروف مذکور نص صریح شناخته نمی‌شوند همان است گفته شد غیر از علیّت احتمال معانی دیگری دارند، مثلاً «لام» برای معنی عاقبت، «با» برای، تعدیه، «فا» برای عطف تنها، «اِنَّ» برای تاکید تنها نیز آمده است. ولی کلمات (مِن اجل، کی تَعلیلیَه، وَ اِذَنْ)، چون جز علیّت احتمال معنی دیگری ندارند آنها را نص صریح می‌گویند. ترتیبی که برای ذکر کلمات نصّ صریح و نصّ ظاهر اختیار شده بر طبق درجه‌ی اهمیت و شدت و ضعف نصیّت آنها است. به این معنی هر کدام مقدم‌ترند نسبت به کلمه ما بعد قویتر می‌باشد.

مسلك سوم: ایماء است. ایما در لغت به معنی اشاره‌ی ابرو، یا دست و امثال آن است در اصطلاح اهل فن، عبارت است: از برابر بودن حکم شارع با ذکر وصف و حالتی که اگر وصف و حالت مزبور علت و سبب آن حکم نباشد کلام شارع به صورت حرف خارج از موضوعی در خواهد آمد که شایسته مقام و موقعیت تشریعی او نیست. مثل آنکه یک نفر اعرابی به حضرت رسول،ﷺ، گفت: (وٰاقَعتُ اهلی فی نَهار رَمَضانَ) و حضرت رسول،ﷺ، در جواب این عبارت فرمودند: (اَعتِق رَقبةً) در اینجا مقارن بودن حکم آزاد کردن عبد، با ذکر مطلبی که اعرابی بیان کرده است، می‌رساند که آن مطلب علت این حکم است و اگر رابطه‌ی علت و معلولی میان این دو عبارت موجود نباشد

---

(۱) سوره مائده آیه‌ی: ۴۱ یعنی: مرد دزد و زن دزد به سبب دزدی که کرده‌اند ببرید دست راست آنها را.
(۲) یعنی: او را عطر نپاشید وسرش را هم نپوشانید برای اینکه او در قیامت لبیک گویان برمی‌خیزد.
(۳) سوره نوح آیه: ۲۷ یعنی: نوح گفت روردگارا مگذار بر روی زمین دیاری از کافران را به جهت اینکه اگر آنها را بگذاری بندگان تو را گمراه خواهند کرد.

کلام شارع حرف خارج از موضوع خواهد بود. و بنابراین کلام شارع در حکم این است که گفته باشد در صورتی که همچو عملی کرده‌اید پس یک نفر برده آزاد کن.

مراد از وصف و حالت در تعریف فوق لفظی است که لفظ دیگر را مقیّد سازد در این صورت کلمه وصف و حالت شامل شرط غایة، استدراک و استثناء نیز خواهد بود. چه شرط قید مشروط، و غایة قید ذی الغایه، و استدراک قید مستدرک، و استثناء قید مستثنی منه می‌باشد.

این اقتران و برابری حکم با ذکر صفت و حالت ممکن است بین عبارت دو نفر که طرف گفتگو هستند واقع گردد، مانند آنچه از مذاکره‌ی اعرابی و حضرت رسول بیان شد. و ممکن است در عبارت یک نفر که خودِ شارع باشد انجام گیرد و آن هم به دو طریق صورت‌پذیر است. یکی اینکه شارع مقارن با بیان حکمی ذکر صفتی بنماید که تصریح بدان جز اشاره به علت حکم فائده‌ی دیگری نداشته باشد. مانند حدیث: (**لاَ یحکُمُ اَحَدٌ بینَ اِثنَینِ وَ هُوَ غَضبانٌ**). در اینجا مقیّد کردن نهی از قضاوت به جمله «و هو غضبان» می‌رساند علت نهی، همان حالت غضب است، و ذکر آن جز بیان این نکته فائده‌ی ندارد.

دیگر آنکه شارع به وسیله‌ی ذکر وصفی، در میان دو حکم تفرقه و امتیاز قائل شود. این تفرقه و امتیاز، یا به واسطه بیان صفتی در حکم صورت می‌گیرد؛ یا به واسطه ذکر شرط، یا استدراک یا استثناء در آن. مثال تفرقه و امتیاز به واسطه ذکر صفت، مانند حدیث: (**اَلقاتِلُ لاَیرِثُ**) است. در اینجا شارع به واسطه ذکر صفت قتل، بین حکم وارثی که مرتکب قتل مورّث شده باشد، و بین حکم وارثی که مرتکب نشده باشد، امتیاز قائل شده و ذکر این صفت برای بیان علت حکم محرومیّت از ارث است.

مثال تفرقه و امتیاز در بین دو حکم به وسیله‌ی شرط، مانند حدیث: (**اَلَّذهبُ بِالَّذهَبِ، وَ الفِضَّةُ بِالفِضَّةِ، وَ البُرُّبِالبُرِ، وَ الشَّعیرُ بِالشَّعیر، و التمرُ بالتَّمرِ، وَ المِلحُ بِالملح مِثلاً بِمثلٍ سواءً بسواءٍ یداً بیدٍ وَ الفَضلُ رِباً فَإذا اِختلَفَ هذِه الاجناسُ، فبیعُوا کَیفَ شِئتُمْ**) در اینجا معامله دو جنس متحد بطور تفاضل، حرام و ممنوع شده، ولی اگر همچو معامله در بین دو جنس مختلف باشد مجاز گردیده، تفرقه و امتیاز بین این دو حکم به واسطه شرط اختلاف اجناس است.

مثال تفرقه و امتیاز در بین دو حکم به وسیله‌ی استثناء مانند آیه‌ی: ﴿فَنِصفُ ما فَرَضتُمْ اِلاّ اَن یَعفُونَ﴾[1] در این آیه برای مهر زنی که قبل از نزدیکی با شوهر مطلقه شده باشد دو حکم هست یکی ادای نصف مهریه، و دیگری سقوط آن،که تفرقه و امتیاز در بین این دو حکم به وسیله استثنا صورت گرفته و چنانکه عفو زن علّت سقوط نصف مزبور نبوده ذکر این استثنا موردی نداشت تفسیر این آیه به تفصیل در مبحث اجمال ذکر شده به مبحث مزبور مراجعه شود.

مثال تفرقه و امتیاز در بین دو حکم به وسیله‌ی استدراک مانند آیه: ﴿لا یُؤاخِذُکُم اللّٰه بِاللّغو فی اَیمانِکُمْ وَ لکِنْ یُؤاخِذُکُمْ بِما عَقدْتمُ الاَیمان﴾[2] در این آیه نیز دو حکم مؤاخذه و عدم مؤاخذه به قسم هست که تفرقه و امتیاز در بین آنها به وسیله استدراک صورت گرفته، و این تفرقه و امتیاز می‌رساند که علت مؤاخذه همان قسم و سوگندی است که از روی قصد واراده باشد.

یکی دیگر از طریق اقتران، ترتّب حکم بر وصف است مانند عبارت (اَکرِمِ العُلَماءَ) در اینجا ترتبّ حکم اکرام بر علما می‌رساند علت احترام همان علم آنها است.

چون بنا و پایه‌ی ایماء بر اقتران وصف و حکم است و هر کدام از این دو یا ملفوظ است، یا مستنبط، ناچار در این مورد چهار حالت متصور است:

حالت اول: اقتران وصف ملفوظ با حکم ملفوظ، مثالهایی که فوقا ذکر شد تمام از این قسمت است و این قسمت به اتفاق علمای فن «ایماء» شناخته می‌شود.

حالت دوم: اقتران وصف مستنبط با حکم مستنبط. این قسمت قطعا «ایماء» شناخته نشده است.

حالت سوم: اقتران وصف مستنبط با حکم ملفوظ.

حالت چهارم: اقتران وصف ملفوظ با حکم مستنبط. در این دو حالت میان علما اختلاف شده بعضی گفته‌اند: چون مستنبط به منزله ملفوظ است، هر دو «ایماء» می‌باشد. بعضی هم گفته‌اند: هیچ کدام ایماء نیستند. بعضی دیگر به تفرقه قائل شده و گفته‌اند: حالت چهارم ایماء می‌باشد. ولی حالت سوم ایماء شناخته نمی‌شود و در این

---

(۱) سوره بقره آیه: ۲۳۶.

(۲) سوره مائده آیه: ۹۳ یعنی: خداوند شما را به قسم‌هایی که بدون قصد می‌خورید مواخذه و باز خواست نمی‌کند ولی مواخذه می‌کند به سوگندهایی که از روی قصد خورده‌اید.

مورد دلائل و مثالهایی ذکر کرده‌اند که چون اینجا گنجایش ذکر آنها را ندارد باید به کتابهای مفصل مراجعه شود.

مسلك چهارم: سَبرْ و تقسیم است. این دو کلمه روی هم نام یکی از مسالك و طریقه‌هایی است که به وسیله آن علت حکم تشخیص داده می‌شود. برای مزید توضیح بهتر است به ذکر معنی لغوی و اصطلاحی آن بپردازیم، سَبرْ به فتح سین و سکون با در لغت به معنی امتحان و کسب اطلاع از مقدار عمق جراحت یا عمق چاه است. تقسیم هم به معنی بیان و اظهار چیزی به طریق مختلف می‌باشد. مجموع این دو کلمه در اصطلاح علمای فن عبارت از آن است آنچه از اوصاف و حالات اصل یا مقیسٌ علیه به نظر برسد یکی یکی مورد دقّت و رسیدگی قرار گرفته؛هر کدام که برای علت بودن حکم صلاحیت ندارد، از نظر محو و باطل شده، تا آن وصفی باقی بماند که صلاحیّت علت شدن حکم را داشته باشد. مثلاً در مورد شراب اگر از طریق سَبرْ و تقسیم در صدد تحقیق و جستجوی علت حرام شدن آن برآییم، کلیّه اوصاف متصوره آن را در نظر گرفته، گوییم: علت حرام شدن شراب یا از این راه است که از انگور گرفته شده، یا اینکه از لحاظ مایع بودن آن است، یا به واسطه رنگ مخصوص، یا طعم مخصوص یا بوی مخصوص، یا به مناسبت خاصیت مست کردن می‌باشد که منجر به زوال عقل می‌گردد. پس از غور و رسیدگی در هر یک از اوصاف مزبور به این نتیجه می‌رسیم که علت حرامی آن خاصیّت اتخاذ از انگور نیست. زیرا شیره نیز از انگور گرفته شده و زوال عقل نمی‌کند. و همچنین خاصیّت مایع بودن نیز نیست چه شیر و آب نیز هر کدام مایع هستند و در زوال عقل اثری ندارند. خاصیّت رنگ مخصوص هم نیست، برای اینکه چایی نیز دارای این رنگ است. و هکذا خاصیّت طعم آن غالبا در گلابی فاسد شده دیده می‌شود. خاصیت بوی مخصوص آن نیز در پوست انگور خشکیده و آفتاب زده یافت می‌شود. و هیچکدام از این اوصاف موجب مستی و زوال مؤقت عقل نمی‌گردد. بنابراین علت حرمت همان خاصیّت مست کردن است که انسان را از خود بیخود نموده، باعث خرووج او از حال طبیعی می‌شود. و هر چیز دیگری هم دارای این خاصیّت باشد مشمول حکم حرمت است. علمای اصول، عمل در نظر گرفتن اوصاف انحصاری مقیسٌ علیه را برای اختصار کلام «حصر». و عمل باطل کردن یکی یکی از آن‌ها را تا به وصف صالح برای علت برسد «ابطال» می‌نامند.

بعضی از علما طریقه و مسلک سبر و تقسیم را در مقام استدلال ضعیف دانسته و می‌گویند: در مرحله اول نمی‌توان مطمئن شد که تمام اوصاف مقیسٌ علیه منحصر به همانهایی است که در نظر گرفته شده و تحت رسیدگی درآمده است. شاید وصف و حالت دیگری نیز داشته که از نظرافتاده و علت حکم هم در آن باشد. در مرحله‌ی دوم بر فرض اینکه اوصاف مقیس علیه به همان اوصافی باشد ک به نظر رسیده ممکن است همین وصف باقی مانده اختصاصا در مقیس علیه علت حکم واقع گردد، ولی در مقیس خصوصیتی در کار باشد که مانع از علت شدن آن قرار گیرد. جوابی که به این اشکال داده شده این است: مسلک سبر و تقسیم یا از طریق مناظره میان دو نفر به عمل می‌آید به این ترتیب یکی از آنها به این مسلک استدلال می‌کند، و دیگری اعتراض می‌نماید، و یا اینکه یک نفر متفکر برای خودش و پیش خود استدلال می‌کند. در صورت اول که به طریق مناظره باشد آن کسی که در مقام استدلال است اگر بگوید من هر چه تفحّص کردم غیر از این اوصاف دیگری نیافتم این قول و گفته او کافی شمرده می‌شود، زیرا همچو شخصی لابد دارای عدالت و اهلیّت در اظهار عقیده می‌باشد. و در صورت دوم که هیک نفر برای خودش تفکر و استدلال کند، چون هیچ کس با نفس خود محاجّه و مکابره ندارد البته به ظن خودش عمل خواهد کرد. و امّا اینکه یک وصف احتصاصا در مقیس علیه علت حکم واقع، و بنا به جهات در مقیس علت نشود این قبیل موارد نادر و مانند شهادت یک نفری شخصِ خزیمه که سابقا شرح داده شد از سنن و آداب قیاس خارج است.

این حصر و ابطال، هرگاه هر دو از روی قطع و یقین صورت بگیرد به این معنی یقین حاصل شود که غیر از اوصاف مزبور وصف دیگری نیست، و همچنین آنچه باطل شده قطعی و مسلم است، همچو مسلک و طریقه‌ی را قطعی می‌نامند. و اگر هر دو ظنی یا یکی از آنها از روی قطع، دیگری از روی ظن و گمان باشد، آن را «ظنّی» می‌گویند. این مسلک برای کسانی که پیش خود تفکر و استدلال می‌کنند، و همچنین برای کسانی که با دیگری بحث و مناظره می‌کنند فقط جهت خود آنها حجّت می‌باشد. بعضی گفته‌اند این قسمت مطلقا حجّت شناخته نمی‌شود، زیرا پایه آن روی ظن قرار گرفته، و ممکن است آن وصف مشترکی هم که باقی مانده و علت شناخته شده است قابل بطلان باشد. ولی مذهب مختار همان نظریه‌ی اولی است که ذکر شد.

مسلک پنجم: مناسبت است.[۱] مناسبت در لغت به معنی موافقت و ملایمت چیزی با چیز دیگری است، در اصطلاح عبارت از آن است که یک وصف و حالت مخصوصی با حکم شارع موافق و سازگار در آید. مثلاً خاصیت مست کردن شراب که اسباب زوال عقل است موافق با حکم حرمتی است که شارع درباره‌ی آن قائل گردیده. و چون وصف مزبور از خود حکم استباط می‌شود طریقه استنباط آن را «تخریج المناط»[۲] می‌گویند. بنابراین لفظ تخریج المناط یعنی به دست آوردن علّتی که حکم مربوط و منوط بدان است و آن در مواردی است که فقط حکم و محل حکم ذکر شده، ولی از مناط و علت حکم تصریحی نشده باشد مانند حدیث: (كُلُّ مُسكِرٍ حَرامٌ). در اینجا حکم حرمت با محل آن که مسکر باشد ذکر شده لکن از علت تصریحی نشده، بلکه از روی تفکّر و دقت در حکم استنباط می‌گردد آن چیزی که موجب و سبب حرام شدن مسکر شده همان خاصیّت مستی آوردن است، و چون این خاصیّت موجب زوال عقل می‌باشد، از نظر حفظ عقل باید از آن اجتناب و دوری کرد.

بنابر آنچه ذکر شد حکم شارع مترتّب بر وصف و حالتی است که مناسبت با حکم داشته باشد، و از ترتّب حکم بر وصف مزور عقل آن حکمتی را که منظور شارع در تشریع حکم بوده است، درک می‌نماید. حکمت مذکور همانطور که سابقا نیز گفته شده یا دفع مفاسدی است که مخل به نظام اجتماع است، چنانکه از ترتّب حکم حرمت بر

---

(۱) این مسلک را اخاله نیز می‌گویند مأخوذ از اخال به معنی تفرس و ظن زیرا به وسیله آن ظن قوی می‌رود که علت حکم همان وصف مناسب می‌باشد.

(۲) مناط یعنی چیزی که حکم بر آن متوقف و منوط شده و آن هم عبارت از علت می‌باشد بعضی از علمای اصول اجتهاد در علت را به سه طریق قائل شده‌اند:

الف) تحقیق المناط؛

ب) تنقیح المناط؛

ج) تخریج المناط.

طریقه سوم به قراری است که در این مسلک ذکر شده طریقه اول و دوم در مسلک نهم بیان خواهد شد. بنابر آنچه امام غزالی در کتاب مستصفی شرح داده است: در جواز و امکان تحقیق المناط و تنقیح المناط اختلافی به نظر نرسیده ولی تخریج المناط مورد مخالفت پیروان داود ظاهری و پیروان طریقه‌ی جعفری واقع گردیده است. طرفداران «تخریج المناط» هم بطور تحکم و بدون دلیل قائل به علت مستنبطه نشده بلکه می‌گویند علت مزبور، یا از طریق ایماء و اشاره‌ی نص به دست می‌آید، یا از طریق سبر و تقسیم و سائر مسالک علت، در صورت اول علیت آن از روی الحاق به منصوص، و در صورتهای دیگر از روی استدلال ثابت می‌گردد.

حالت مستی مفاسد ناشیه از این حالت، از قبیل دست اندازی به عرض و ناموس دیگران، و قتل نفس، و امثال آن، دفع می‌گردد. و یا جلب مصلحتی است که مفید به حال جامعه باشد مثل اینکه از ترتّب وجوب قصاص بر قتل عمد عدوانی حیات و زندگی افرد مردم تأمین می‌شود.

درک و پی بردن عقل به حکمتی که منظور نظر شارع بوده، چهار حالت دارد:

حالت اول: درک حکمت از روی قطع و یقین در تمام موارد. مانند اینکه منظور شارع از حکم بیع حصول مالکیّت است، و در اجرای این حکم عقل پی می‌برد که به طور قطع مالکیت در همه‌ی موارد علمی می‌شود؛

حالت دوم: درک حکمت از روی ظن و گمان است. به این معنی گمان عقل این باشد که در همه‌ی موارد عملی است لکن در حقیقت مواردی یافت می‌شود که حکمت مزبور در آن عملی نشده باشد. مانند اینکه منظور شارع از حکم قصاص خودداری دیگران از ارتکاب قتل است، ودر اجرای این حکم ظن عقل هم این است که اکثر مردم از اجرای قصاص عبرت گرفته، پیرامون قتل نفس نمی‌گردند. ولی در حقیقت ممکن است عده قلیلی عبرت نگرفته مرتکب آن بشوند؛

حالت سوم: درک و پی بردن به حکمتی که منظور نظر شارع بوده از روی احتمال و تردید باشد. به این معنی عقلی عملی شدن منظور شارع را محتمل الطَّرفین و طوری درک کند که متساویا در پاره‌ی موارد عملی و در پاره‌ی موارد عملی نگردد. مثل اینکه منظور شارع از حکم حد زدن اشخاص شراب خوار ممنوع داشتن مردم از نوشیدن شراب است، و در اجرای این حکم امساک مردم از ارتکاب این عمل به نظر عقل احتملی و ممکن است بطور تساوی یک عده تنبّه حاصل کرده، گرد آن نگردند، و یک عده‌ی دیگر تنبّه حاصل ننموده به شرب آن اقدام کنند؛

حالت چهارم: درک حکمت به طریق توهم و جنبه‌ی مرجوحی می‌باشد. مثل اینکه منظور شارع از حکم نکاح حصول توالد و تناسل است، و در پاره‌ی موارد به نظر عقل عملی شدن این منظور مرجوح است. مانند نکاح کردن زن نازا که آبستن شدن او در نظر عقل مرجوح و بعید است.

اقسام حکمت

حکمت و مصلحتی که شارع مقدس در تشریع احکام مورد توجه قرار داده بر سه قسم است:

۱ ـ حکمت ضروری؛

۲ ـ حکمت احتیاجی؛

۳ ـ حکمت تحسینی.

حکمت ضروری عبارت از مطالب پنجگانه‌ی است که رعایت آنها از نظر مصالح عمومی در هر ملت و مذهبی لازم و ضرور شناخته شده از این قرار:

کلیات خمس

الف) حفظ دین؛

ب) حفظ نفس؛

ج) حفظ عقل؛

د) حفظ نسب؛

ه)حفظ مال و دارایی.

و آنها را کلیات خمس نامیده‌اند.

در شریعت اسلام به منظور هر یک از حکمتهای مذکور احکامی صادر شده است. مثلاً به منظور حفظ دین حکم قتال با کفّار. به منظور حفظ نفس حکم قصاص. به منظور حفظ عقل حکم حدّ شراب خوراکی و به منظور حفظ نسب حکم حدّ زنا.[1] و به منظور

---

(۱) یکی دیگر از وسائل بر انداختن بردگی همان تسری کنیزکان یعنی ام ولد شدن آنان است چنانکه اگر کسی با کنیزک خریداری مضاجعت و در نتیجه صاحب اولاد شد آن کنیزک ام ولد قابل بیع و سایر تصرفات مالکانه نیست چه خود مولود و چه مادر او بعد از مرگ سید آزاد خواهند بود از آینجا معلوم می‌شود علت و فلسفه اینکه مجامعت با کنیزکان خریداری بدون عقد و قرارداد و بلکه بدون رضایت قلبی خود کنیزک به منظور استقرار آزادی و انحلال رقیت او می‌باشد.

و فی الحدیث من اعتق شرکائه فی عبد فکان له مال یبلغ ثمن العبد قوم علیه قیمة العدل فاعطی شرکائه حصصهم و عتق علیه العبد و الا فقد عتق منه ما عتق.

حفظ دارایی و اموال حکم حدّ سرقت صادر گردیده. که اجرای هر کدام از احکام فوق مستلزم تأمین حکمت ضروری مخصوص به خود شده رفاه و آسایش عموم افراد را تضمین می‌نماید.[1]

و نیز برای هر یک از این ضروریات متمّم هائی قائل شده‌اند. مثلاً حد زدن کسی که مقدار قلیلی شراب نوشیده باشد متممّ حفظ عقل و برای این است که نوشیدن مقدار قلیل منجّر به نوشیدن مقادیر بیشتر و بالاخره منتهی به زوال عقل می‌گردد.[2]

حکمت احتیاجی عبارت از مطالبی است که در امر معیشت طرف احتیاج واقع ولی به حدّ ضرورت و لزوم مطالب پنجگانه‌ی مذکوره در فوق نرسیده باشد. مانند حکمت و مصلحت تملّک عین، یا تملک منفعت، که به منظور حکمت اولی حکم بیع، و به منظور دومی حکم اجاره صادر صادر شده. برای این قسمت هم متمّماتی قائل شده‌اند مثل اینکه در مورد بیع به منظور تأمل در معامله و تحقیق در خصوص ارزش یا عدم ارزش مبیع، حکم خیار صادر گردیده و این خود مکمّل و متمّم تملّک مال خریداری شده می‌باشد.

حکمت تحسینی آن است که مورد ضرورت و احتیاج نبوده ولی امری نیک و مستحسن شمرده شود. مثل اینکه در زمانهای سابق اصول بردگی امری معمول و متداول بوده، شریعت اسلام از لحاظ علاقه‌ی مفرطی که به استقرار آزادی نشان داده است،[3]



امام نووی در شرح خود بر مسلم می‌نویسد به موجب این حدیث هر کس سهم خود را از عبد مشترکی آزاد کرد اگر موسر بود تا از مال او به قیمت عبد به قیمت عادله تقویم و وجه آن را باید به صاحبان سایر سهام عبد داد و او را آزاد کرد خواه عبد مسلمان باشد یا کافر خواه آن شرکاء کافر باشند یا مسلمان خواه مورد عتق عبد باشد یا جاریه. و در این حکم نه برای شرکاء و نه برای عبد و نه برای معتق خیار و اختیاری نیست هر چند همه‌ی آنها به این عمل ناراضی باشند زیرا رعایت آزادی که از حقوق خدادادی بشر است به رضایت آنها مقدم است.

(۱) بعضی از علما حفظ عرض و آبرو را ملحق به کلیات خمس دانسته که بدان منظور حکم حد قذف صادر گردیده و بعضی حد قذف را جزء متممات حفظ نفس شمرده‌اند.

(۲) مجوز و دلیل حد زدن کسی که مقدار قلیلی شرب خمر کند حدیث نبوی (من شرب بصقة من خمر فاجلدوه ثمانین) می‌باشد که طبرانی از ابن عمروبن عاص روایت کرده است.

(۳) یکی دیگر از وسائل بر انداختن اصول بردگی و تمایل به استقرار آزادی افراد فتوای مجتهدین صدر اسلام است به اینکه هرگاه یک نفر یکی از بنده‌های متعدد خود را به اسم صدا کرد و دیگری جواب داد و

جهت بر انداختن این اصول وسائل مختلف و گوناگونی در نظر گرفته از آن جمله کتابت می‌باشد. و کتابت عبارت از آن است کسانی که بنده و برده‌ی در اختیار داشته‌اند به موجب آیه‌ی: ﴿فَکَاتِبُوهُمْ اِنْ عَلِمْتُمُوا فیهِمْ خیراً﴾[1] با او قرار بگذارند که هر وقت مال معیّنی را در مدّت معینی به ارباب خود عاید دارند از قید بندگی و بردگی آزاد و رها گردند چون آزادکردن فردی از قید رقیّت یک امر نیک و مستحسنی است حکم صادره در این مورد حکمت تحسینی دارد.[2]

اقسام مناسب

وصف مناسب از لحاظ اعتبار چهار قسم است: مؤثر، ملائم، غریب، مرسل.

مؤثر: عبارت از وصفی است که اعتبار و تأثیر عین آن در عین حکم به موجب نصّ یا اجماع ظاهر شده باشد. مانند خاصیّت مست کردن شراب که به موجب نصّ شارع در حکم حرمت آن مؤثر واقع شده یا مثل وصف صغر سنّ کودک که به موجب اجماع امّت در حکم ولایت و سرپرستی دیگری از او تاثیر کرده است.

ملائم: وصفی است که حکمی بر آن مترتّب شده و برای تأثیر عین آن در عین حکم دلیلی در بین نباشد. ولی تأثیر عین وصف در جنس حکم، یا تأثیر جنس وصف در عین



سید گفت آزاد هستید و مقصودم اولی بود، هر دو بنده آزاد خواهند بود. و همچنین اگر کسی کنیز حامله‌ای را به استثنای حملی که در شکم دارد آزاد کرد، فتوای مجتهدین این است که استثنا بلا اثر و هر دو آزاد خواهند شد. مسأله دیگر آنکه هرگاه مردی یک عده عبد داشت و چهار زن تحت نکاح او بود و گفت اگر یک زن طلاق دادم یک عبد آزاد و اگر دو زن طلاق دادم دو عبد و اگر سه زن طلاق دادم سه عبد و اگر چهار زن طلاق دادم چهار عبد آزاد باشد و این شخص چهار زن را با هم یا متعاقب طلاق گفت ده نفر از عبدهای او آزاد خواهند شد یک نفر به طلاق زن اول و دو نفر به طلاق زن دوم و سه نفر به طلاق زن سوم و چهار نفر به طلاق زن چهارم که مجموعا ده نفر خواهند شد.

(منهاج باب تعلیق طلاق) در شرح تحفه ابن حجر و جوهات زیاد دیگری که تعداد عبدهای آزاد شده به مبالغ زیادی می‌رسد ذکر شده عنداللزوم مراجعه شود.

(۱) سوره نور آیه: ۳۳.

(۲) یکی دیگر از وسائل و موجبات آزادی بردگان در شریعت اسلام وارد کردن لطمه و ضرب و زدن آنهاست چه در حدیث وارد است (من لطم عبدا او ضربه فلیعتقه و فی روایت عن عمر بن خطاب من لطم معلوکه او ضربه فکارته ان یعتقه.

حکم، یا تأثیر جنس وصف در جنس حکم، به موجب نصّ یا اجماع ظاهر شده باشد. مثلاً در مورد اول اگر گفته شود ولایت نکاح مترتّب بر صغر سنّ است، برای تأثیر صغر سن در ولایت نکاح بخصوصه دلیلی موجود نیست، لکن چون امّت بر تأثیر صغر سن در ولایت اموال و دارایی اجماع کرده‌اند این نکته می‌رساند که صغر سن در جنس ولایت مؤثر است. خواه ولایت مربوط به اموال باشد، یا مربوط به نکاح.

در مورد دوم اگر گفته شود: شدت بارندگی جهت شخص غیر مسافر مجوّز جمع بین دو نماز است، برای تأثیر شدّت بارندگی بخصوصهِ در جواز جمع دو نماز دلیلی در دست نیست، ولی نصّ شارع بر تأثیر سفر در جمع دو نماز می‌رساند که مجوّز این عمل زحمت و رنج مسافرت است، و این زحمت و رنج در شدت بارندگی نیز وجود دارد. در این مورد جنس وصف که عبارت از رنج و زحمت است در عین حکم مؤثر واقع گردیده است.

در مورد سوم اگر گفته شود: قتلی که به وسیله آلات سنگین وزن از روی عمد عدوان صورت گرفته باشد چون قتل عمد عدوانی است موجب قصاص می‌باشد، برای تأثیر قتل به وسیله آلات سنگین وزن بخصوصهِ در اجرای قصاص دلیلی وجود ندارد. ولی اجماع امّت بر این که قتل عمد عدوانی به وسیله آلات برنده موجب اجرای قصاص به همین وسیله است می‌رساند که جنس قتل عمد عدوانی (شامل بر قتل به وسیله آلات برنده و قتل به وسیله آلات سنگین وزن) در جنس قصاص (شامل بر انواع و اقسام آن) تأثیر نموده است.

غریب: عبارت از وصفی است فقط حکم بر آن مترتّب شده دیگر از هیچ طریقه و وسیله‌ی (نه از طریق عین و جنس، و نه به وسیله نصّ و اجماع) تأثیر آن در حکم ظاهر نشده باشد. مثل این که گفته شود: اگر کسی در مرض موت زن خود را به منظور این که از ارث محروم گردد مطلقه‌ی بائنه نماید، چون اقدام به طلاق از روی سوء نیّت و به قصد محروم ساختن زن از میراث بوده از نظر معارضه با این سوء نیت باعث حرمان زن از ارث نمی‌گردد، همانطور که اگر یکی از وارث به منظور رسیدن به ارث مورّث خود را بکُشد چون از روی سوء نیّت بوده از لحاظ تعارض به این قصد، از ارث محروم می‌شود. در

اینجا حکم عدم محرومیّت زن بر وصف مطلّقه کردن او در حال مرض موت شوهر مترتّب شده، و از ترتّب این حکم هم مصلحتی که عبارت از اجتناب و دوری از عمل ناروا و حرامی باشد بدست آمده است، لکن برای تأثیر وصف در حکم نصّ یا اجماعی وجود ندارد.

مرسل: وصفی است که خواه از طریق نصّ و خواه اجماع و خواه از راه ترتب حکم، نه بر اعتبار و نه بر الغای اعتبار آن در حکم، دلیلی موجود نباشد. اکثر از علما این قسم وصف را به علت نداشتن اعتبار تردید کرده‌اند فقط امام مالک به رعایت حکمت و مصلحتی که جهت حکم در نظر گرفته شود آن را بنام مصالح مرسله قبول نموده و روی همین اصل اذیّت و آزار شخص متّهم به سرقت را به منظور گرفتن اقرار، جایز دانسته است در این مورد تهمت، وصف. جواز آزار، حکم.و گرفتن اقرار، حکمت آن است. و دائر به اعتبار یا الغای اعتبار وصف در حکم، هیچ گونه دلیلی موجود نیست. مخالفین این نظریه موضوع آزار متّهم را به احتمال برائت و بیگناهی او، و این که اذیت نکردن مجرم بهتر آزار بی‌گناه است، مورد اعتراض قرار داده‌اند در قسمت استدلال در این مورد باز بحث خواهد شد.

مسلک ششم تشبیه یا شَبَهْ است: و آن هم عبارت از وصفی است که مناسبت ذاتی با حکم نداشته، لکن به واسطه‌ی این که شارع در بعضی احکام بدان توجه و التفات نموده شباهتی با مناسب پیدا کرده باشد. مانند وصف اُنوثت و ذُکورة در قضا و شهادت. این دو وصف خود بالذات مناسبتی با احکام مزبور ندارد، لکن چون شارع ضمن آن احکام توجُهی بدانها نموده است شبیه به مناسب تلقی شده‌اند.

از آنجاکه وصف طردی همانطور که قریبا شرح داده می‌شود دارای مناسبت نیست، علمای اصول وصف شبه را حد وسط میانه‌ی مناسب و وصف طردی می‌دانند،[1] و به همین جهت ارباب اجتهاد مادام‌که قیاس العلّه‌ی مشمول بر مناسب ممکن باشد توجهی

(۱) امام غزالی در کتاب مستصفی در مورد این سه وصف چنین می‌نویسد: در حقیقت اسم شبه، و اسم طرد، هر کدام بر کلیه انواع قیاسها اطلاق می‌شوند. زیرا قیاس فرع بر اصل مبنی بر وجود علت جامعه‌ی ایست که آنها را به هم مربوط می‌سازد. این علت جامعه اگر قوی و شدید است آن را مؤثر و مناسب می‌گویند، و اگر ضعیف است ان را طرد، و اگر حد وسط میان این دو حالت است آن را شبیه می‌نامند.

به قیاس الشَّبه ندارد. و هر وقت قیاس العلّه ممکن نشود به قیاس الشَّبه توسل می‌جویند. چنان که امام شافعی در چند مورد که از آن جمله مورد وجوب نیّت در وضو است بدان استناد نموده و گفته است (طَهارتانِ أنیٰ تَفترَقانِ) یعنی: وضو و نیّت هر دو طهارت هستند کجا می‌توانند از هم تفرقه و امتیاز پیدا کنند تا بتوان گفت در تیمّم نیّت واجب ولی در وضو واجب نیست[1] در اینجا وضو را از حیث طهارت به تیمم شبیه دانسته و بر آن قیاس کرده است.

مسلک هفتم دوران: و آن عبارت از آن است حکمی دائر مدار وصفی واقع شود. به این معنی در هر مورد وصف وجود داشته باشد حکم هم موجود، و در هر مورد وصف نباشد حکم هم نباشد. در این صورت حکم را دائر و وصف را مدار می‌گویند. تفاوت دوران با شبه این است که شبه با امکان مسلک بهتری نمی‌توان بدان استناد نمود، ولی دَوَران با امکان مسلک بهتر می‌تواند مورد استناد قرار گیرد. بعضی از علما دلالت دوران را بر علیّت ظنی می‌دانند. بعضی دیگر این طریقه را اساسا مفید علیت نمی‌دانند. و دلیل آنها این است غالبا اوصافی یافت می‌شود که حکم به آن دوران دارد و می‌گردد ولی در حقیقت علت حکم نیست. مانند این که بوی مخصوص شراب که لازمه‌ی خاصیّت اسکار است با حکم می‌گردد و حال آنکه خود او علت حرمت نیست بلکه خاصیت اسکار علت حکم است.

مسلک هشتم طرد: و آن عبارت از تقارن حکم با وصفی است که آن مکلف مناسبتی با حکم نداشته باشد. مثل اینکه گفته شود: سرکه یا شیره که بر جنس آن پل بنا نمی‌شود وسیله نظافت واقع نمی‌گردد بر خلاف آب که بر جنس آن پل ساخته می‌شود موجب نظافت است. در ایجا هر چند بنای پل بر جنس آب و عدم بنای آن بر جنس سرکه یا شیره امری مطّرد و غیر قابل نقض است، ولی ساختن یا نساختن پل هیچ گونه مناسبتی با نظافت ندارد.

---

(۱) در نزد حنفی‌ها نیت در وضو واجب نیست و در مقام استدلال می‌گویند: آب ذاتا موجب نظافت و به محض استعمال آن رفع حدث کرده احتیاجی به نیت ندارد، ولی خاک چون ذاتا ملوث و شارع فقط در موقع قصد عبادت آن را مطهر قرار داده باید در موقع استعمال نیت کرد تا رفع حدث نماید شافعی به موجب حدیث (انما الاعمال بالنیات) نیت در وضو را واجب دانسته بعد که آیه‌ی تیمم نازل و در آن اشاره به نیت شده من باب تأکید وضو را در وجوب نیت قیاس بر تیمم کرده است.

اکثر از علمای اصول وصف طردی را به علت این که فاقد مناسبت است تردید کرده و بعضی هم در بیان درجات انوع قیاسها گفته‌اند: قیاس العلّه که دارای مناسبت است مناسب. قیاس الشّبه که فرع را به اصل نزدیک می‌کند تقریب. قیاس الطّرد که فاقد مناسبت است تحکم و دعوی بی دلیل است.

مسلک نهم تنقیح المناط: یعنی خلاصه کردن علت حکم است. مثل اینکه شارع حکمی بیان کند و آن حکم مقرون به اوصاف و حالات متعددی بوده که بعضی از آنها در حکم دخیل و بعضی دخالت نداشته باشد، و چنانکه تمام آن اوصاف و حالات در حکم شارع رعایت شود حکم مزبور محدود به یک مورد مخصوص گردد. مثلاً حکم (اعْتِقْ رقبَةً) که شارع در جواب عبارت (واقعتُ اهَلی فی نَهارِ رَمَضانَ) به یک نفر عرب بَدوی گفت این حکم مقرون به اوصاف و حلات متعددی است که غالبا در حکم دخالت ندارد از قبیل اینکه:

اولا طرف خطاب یک نفر عرب بدوی بوده؛

ثانیا ـ این عمل در روز معیّنی از رمضان بوده؛

ثالثا در رمضان همان سال مورد گفتگو بوده است؛

رابعا نزدیکی با عیال خودش صورت گرفته.

و هکذا خصوصیّات دیگری که در این مورد متصوّر است و چنانکه تمام این اوصاف در حکم رعایت گردد حکم مزبور منحصر به همان مورد بخصوص شده بایستی در مورد عرب دیگری، یا یک نفر از قبایل دیگرکه مرتکب همچو عملی شده باشد، یا در مورد کسی که در غیر آن روز، یا رمضان غیر آن سال عملی کرده، یا نسبت به آنکه با غیر عیال خود نزدیکی کرده باشد، شامل نگردد. و حال آنکه به موجب حدیث: (**حُکمی عَلَی الْواحِدِ حُکمی عَلی الْجَماعَةِ**)، و بنابر آنکه اجماع امت بر این است که تکلیف باید عمومیّت داشته باشد در این موارد از نظر بقای عمومیت حکم باید اوصاف زائدی که دخالت در حکم ندارد حذف شده مناط و علت حکم اعتاق را در صرف وقوع نزدیکی در ماه رمضان که این حالات در حکم دخیل و مؤثر است خلاصه و تنقیح کرد تا شامل نظایر این عمل شده، مرتکب آن خواه عرب بدوی، یا حضری، و یا از افراد غیر

عرب بوده، و خواه این عمل با عیال یا غیر عیال انجام گرفته باشد، مشمول تکلیف عمومی اعتاق عبد گردد.

اما تحقیق المناط: عبارت است از تفکر در تشخیص و اثبات علت حکم، و یا تشخیص و بیان جزئیات یک حکم کلی در موارد مخصوص و معیّن. مثال اول مانند اینکه در مورد (عمل نباشی) یعنی شکافتن قبر مرده و بردن کفن او فکر و نظر ارباب اجتهاد به اینجا منتهی شده که عمل مزبور چون در نفس الامر بردن مال و دارایی دیگری بطور خفیه از حرز و حصار او می‌باشد، لذا در حقیقت یک نوع سرقت محسوب و مشمول حکم قطع ید است. مثال دوم مثل اینکه در مورد از بین بردن مال دیگری، به موجب حکم کلّی (مَنْ اَتلَفَ فَرَساً فَعَلیهِ ضَمانُهُ) پرداخت غرامت محرز و مسلم است. ولی در هر یک از موارد خاصّی که اتلاف اسب به عمل آید لزوم پرداخت تاوان، و تعیین میزان بهای اسب تلف شده، محتاج به نظر و اجتهاد است و این قسم اجتهاد و نظرها را تحقیق المناط می‌گویند.

مسلک دهم الغای فارق: یعنی ابطال و از درجه‌ی اعتبار انداختن چیزی است که باعث تفرقه و جدایی اصل و فرع در حکم قرار گیرد. به عبارت دیگر در مورد قیاس ممکن است به جای جستجو و به دست آوردن علّت جامعه‌ی اصل و فرع در صدد اثبات آن برآمد که میان آنها تفاوتی موجود نیست، و یا اگر تفاوتی باشد در حکم تأثیری ندارد. مانند اینکه در آیه: ﴿فَأن اَتینَ بِفاحِشَة فَعَلیهِنَّ نصِفُ ما عَلی الْمُحصناتِ مِن الْعَذابِ﴾[1] حد اعمال منافی عفّت کنیزان نصف حدّ زنان آزاد قرار داده شده و چون تفاوت ذکورة و انوثة یعنی مرد بودن یا زن بودن در این حکم تأثیری ندارد مجتهدین بدون توجه به تفاوت مزبور عبد را به کنیز ملحق و مشمول این حکمقرار داده‌اند.

مسالک و طریقه‌های دهگانه‌ی که علمای اصول جهت به دست آوردن علّت قیاس قائل شده‌اند به قراری است که شرح داده شد. و در میان آنها دوران، وطرد، و الغای فارق را علت حقیقی تلقی ننموده بلکه یک نوع شبه علت دانسته‌اند که در پاره‌ی اوقات به وسیله آنها فقط ظن علّیت حاصل می‌گردد، ولی حکمت و مصلحت حکم از آنها به

---

(۱) سوره نساء آیه: ۲۵.

دست نمی‌آید. سائر مسالک چون هم باعث حصول ظن علیّت می‌گردند، و هم حکمت و مصلحت حکم از آنها به دست می‌آید، حقیقی شناخته شده‌اند.

مناظره و آداب آن

چون بحث و مناظره دو نفر در مسائل نظری، یکی از وسائل روشن شدن مطلب و کشف حقیقت می‌باشد، برای حسن انجام این عمل قواعد و اصولی وضع شده، که آن را آداب مناظره می‌نامند. علمای اصول در مبحث قیاس که بیشتر مورد مذاکره و گفتگو است قبلاً بطور اختصار اشاراتی به آداب مناظره کرده و بعد به ذکر ایرادات و اعتراضاتی که ممکن است به قیاس وارد آید پرداخته‌اند. این ایرادات و اعتراضات معرفت به «قوادح» هستند ما نیز در این رساله قبل از ورود در مبحث «قوادح» بطور مقدمه مختصر اشاره‌ی به آداب مناظره کرده گوییم:

مناظره: عبارت از گفتگو و اظهار نظر دو نفر است در یک موضوع نظری به منظور به دست آمدن حقیقت مطلب. از این دو نفر آنکه قبلاً طرح مطلب کرده و برای اثبات آن به استدلال پرداخته است «مستدل» و دیگری که به استدلال مستدِل اعتراض می‌کند «معترض» یا طرف مناظره نامیده شده. اصول و ترتیبی که در جریان مناظره مقرر شده از این قرار است:

در مرحله‌ی اول مستدل مطلب مورد بحث را با ذکر دلائلی که دارد اظهار و بیان می‌نماید، چنانکه بیان و استدلال او به علت اجمال و نارسائی عبارت، یا به واسطه استعمال کلمات غریب و غیر مأنوس، درنظر طرف گفتگو ابهامی داشت. طرف به مقام استفسار و کسب توضیح بر می‌آید و مستدل ثانیا مقصود خود را به طرز روشنتری بیان می‌کند خواه آنکه در موقع توضیح به نقل از لغت، یا عرف، و یا به ذکر قرینه و اماره‌ی توسل جوید یا خیر؟ هرگاه توضیح و بیان ثانوی او در نظر طرف کافی و تمام مقدمات آن مسلم و خالی از خلل تلقی گردید، حقیقت امر روشن و بحث و مذاکره هم خاتمه یافته و این وضعیت را «انقطاع» می‌نامند. و هرگاه توضیح ثانوی مستدل به نظر طرف کافی

نیامد، مطلب دنباله پیدا می‌کند در این صورت علت عدم کفایت بیانات ثانوی مستدل خارج از این سه احتمال نیست.

۱ ـ اینکه در مقدمات اظهاریه مستدل خللی وجود داشته باشد.

۲ ـ اینکه ادای مطلب طوری بوده باشد که مفید تخلف مطلب از دلیل یا مستلزم امر محالی باشد.

۳ ـ اینکه در مقابل دلیل مستدل دلیلی وجود اشته باشد که خلاف آن را ثابت کند.

در احتمال اول طرف مناظره همان مقدمه‌ی را که دارای خلل بوده با ذکر سند، یا بدون ذکر سند، منع خواهد کرد، و در این صورت مستدل باید به مقام اثبات آن مقدّمه‌ی که منع شده است برآید.

در احتمال دوم طرف مناظره دلیل مستدل را نقض و مدعی فساد آن شده باید برای اثبات ادعای خود اقامه دلیل کند.

در احتمال سوم طرف مناظره باید در مقام معارضه بر آمده دلیل مخالفی را که در دست دارد بیان نماید.

بنابراین در احتمال دوم و سوم، یعنی در مورد نقض و معارضه مقام و موقعیت طرفین مناظره عوض شده، مستدل عنوان معترض، و معترض عنوان مستدل پیدا خواهد کرد. و بعدها نیز در هر مقدمه‌ی که مورد استدلال ثاقع گردد به همین منوال عمل خواهد شد تا یکی از طرفین به نظر دیگری تسلیم گردد.

از مراتب فوق این نتیجه بدست می‌آید که بحث در مطلب به یکی از این سه طریق صورت می‌گیرد:

۱ ـ منع؛

۲ ـ نقض؛

۳ ـ معارضه.

قوادح

پس از تمهید مقدمه‌ی بالا به ذکر قوادح می‌پردازیم و مقصود از قوادح مطالبی است که در دلیل و علت حکم مؤثر واقع شده به علیت آن خلل وارد سازد. این مطالب چون عنوان اعتراض و ایراد دارد طبعا باب مناظره را میان دو نفر مفتوح کرده و طرفین باید در بحث و مذاکره‌ی خود آداب مناظره را مَرعیٰ دارند.

قادح اول: تخلف حکم از علت است به این معنی در یک مورد چیزی که علت حکم قلمداد شده موجود ولی حکم وجود نداشته باشد و بدیهی است این ترتیب در علّت بودن علت خلل وارد می‌آورد. تأثیر این نوع قادح مشروط به دو شرط است:

یکی اینکه علت از نوع مستنبطه باشد نه از نوع منصوصه، زیرا اگر در یک مورد مخصوصی نسبت به علت منصوصه تخلفی روی دهد می‌توان گفت تخلّف به واسطه آن است که شارع مقدس بیان حکم این مورد بخصوص را بنا به مقتضیاتی عقب انداخته. ولی در علت مستنبطه شخص استنباط کننده نمی‌تواند بگوید علتی را که من قائل شده‌ام در غیر این مورد است، چون باب ابطال علت مسدود شده؛

شرط دوم اینکه تخلف حکم از علت به واسطه امر خارجی از قبیل فقدان شرط یا وجود مانع نبوده باشد. زیرا اگر به واسطه‌ی یکی از این دو امر باشد آن را قادح نمی‌توان شناخت. مثلاً در مورد مالی که به حدّ نصاب زکات رسیده ولی یکسال تمام از آن نگذشته باشد علت زکات موجود، ولی حکم زکات به واسطه فقدان شرط آن که گذشتن یکسال باشد وجود ندارد. همچنین در مورد پدری که فرزند خود راکشته باشد قتل عمد عدوانی که علت حکم قصاص است موجود، ولی حکم قصاص به واسطه اینکه پدر بودن قاتل مانع از آن است وجود ندارد.

در این دو مورد تخلف حکم از علت روی داده است لکن چون به واسطه امر خارج بوده آن را قادح نمی‌توان گفت. به هر صورت چنانکه با رعایت شرایط فوق تخلفی ثابت و محرز گردید جواب آن را به یکی از چهار طریقه‌ی ذیل باید داد:

۱ ـ منع وجود علت در مسأله مورد بحث؛

۲ ـ منع موجود نبودن حکم در همان مسأله؛

۳ ـ اثبات این که تخلف به واسطه فقدان شرط بوده؛

۴ ـ اثبات این که تخلف به واسطه وجود مانع بوده است.

قادح دوم کسر: و آن عبارت است از الغای قسمتی از علت حکم و نقض بقیه آن. مانند اینکه مستدل در مقام اثبات وجوب نماز خوف بگوید: (نماز خوف اگر به موقع خود به جای آورده نشود قضای آن واجب و در این صورت باید مانند نماز اَمْن در موقع خود آن را به جای آورد.) در این مورد معترض اعتراض می‌کند به اینکه خصوصیّت نماز در اینجا بی‌مورد است زیرا حج نیز همین وضعیّت دارد و لذا باید کلمه‌ی نماز به لفظ عبادت تبدیل و گفته شود (نماز خوف عبادتی است که اگر به موقع خود به جای آورده نشود قضای آن واجب به همین جهت باید مانند سایر عبادات به موقع خود ادا شود) سپس همین معترض به مقام نقض دلیل برآمده خواهد گفت: مسلّم نیست که هر عبادتی قضای آن واجب باشد، ادای آن هم واجب گردد، زیرا روزه زنانی که در قاعده‌ی ماهیانه باشند عبادتی است که قضای آن واجب، و گرفتن آن به موقع خود و زمان قاعدگی غیر واجب و بلکه حرام است.

بطوری که ملاحضه شد قبلاً یک قسمت از علت حکم ابطال و تبدل شده، و سپس بقیه‌ی آن نقض گردید. این قسم قادح متوجه علت مرکب می‌شود و بعضی از علما آن را نقض مکسور نام نهاده‌اند.

قادح سوم عدم عکس است: و عکس عبارت از آن است هر جا علت نباشد حکم هم نباشد. اگر موردی یافت شود که این اصل به هم خورده به این معنی در مورد مذکور حکم موجود و علت وجود نداشته باشد، آن را عدم عکس می‌گویند و آن هم در دلیل مؤثر و آن را مقدوح می‌سازد بدیهی است این ترتیب در موردی است که علت حکم متعدد نبوده منحصر به یکی باشد. ولی اگر علت متعدد باشد، وجود حکم با نبودن یکی از علّتها مانعی ندارد چه ممکن است مستند به سائر علتها باشد.

قادح چهارم عدم تأثیر وصف است: به این معنی آن وصف و حالتی که علت حکم فرض شده مناسبتی با حکم نداشته باشد و برای آن چهار قسمت قائل شده‌اند:

الف) عدم تأثیر وصف مطلق و آن در موردی است که وصف طردی و مطلقا خالی از مناسبت باشد مثل اینکه مجتهد حنفی عدم جواز اذان قبل از وقت نماز صبح را بر اذان مغرب قیاس کرده بگوید: «در نماز صبح که قصر ندارد مانند نماز مغرب اذان قبل از وقت جایز نیست»[1] در اینجا معترض اعتراض می‌کند به اینکه اولا قصر نداشتن نماز هیچ گونه مناسبتی با عدم تقدیم اذان ندارد ثانیا در نمازهایی که قصر دارد اذان قبل از وقت جایز نیست؛

ب) عدم تأثیر این نوع وصف در حکم اصل، مثل اینکه در مورد فروش مالی که غایب است گفته شود: «این مال چون رؤیت نشده فروش آن مانند پرنده‌ی که در فضای آزاد می‌پرد جایز نیست» در این مورد نیز معترض اعتراض می‌کند به اینکه عدم رؤیت مبیع در حکم اصل که فروش پرنده در هوا باشد تأثیری ندارد زیرا در این معامله عدم امکان تسلیم مبیع برای فساد بیع کافی است و عدم رؤیت در آن دخالتی ندارد؛

ج) عدم تأثیر وصف مقیّد در حکم مثل اینکه مجتهد حنفی در مورد کسانی که مرتد شده و در میدان جنگ اموالی از مسلمانها را تلف کرده باشند بگوید: «اینها مشرکینی هستند که اموال مسلمانها را در میدان جنگ از بین برده و مانند کافرهای حربی هر وقت مسلمان شوند ضامن آن اموال نخواهند بود» در این جا هم معترض اعتراض می‌کند به اینکه قید «در میدان جنگ» یک وصف طردی است که هیچ گونه اثری در حکم ندارد. زیرا به مذهب حنفی مرتدهایی که اموال مسلمانها را خواه در میدان جنگ یا در غیر میدان جنگ از بین ببرند پس از مسلمان شدن ضامن آن نخواهند بود؛

د) عدم تأثیر وصف در فرع. مثل اینکه مجتهد شافعی بگوید: «نکاح زنی که خودش را به یک مرد غیره کفؤ تزویج کند مانند نکاح دختر صغیری که ولی او را به یک مرد غیره کفؤ تزویج کرده باشد صحیح نیست». در این مورد معترض اعتراض می‌کند به اینکه در مذهب شافعی به صرف اینکه زن خود را تزویج کند نکاح صحیح نیست، خواه شوهر کفوء باشد یا غیر کفوء. در این صورت قید غیر کفوء در حکم فرع تأثیری ندارد.

---

(۱) در مذهب شافعی اذان هر نمازی را باید بعد از دخول وقت گفت مگر نماز صبح که یک دفعه قبل وقت و یک دفعه بعد از وقت باید گفته شود. دفعه اول به منظور این است اگر مکلفین محتاج به غسل و تطهیر باشند خود را برای نماز آماده و مهیا می‌سازند.

با دقت در اقسام چهارگانه‌ی عدم تأثیر وصف و مثالهایی که جهت هر کدام ذکر شد معلوم می‌گردد که اعتراض در قسمت اول و سوم راجع به منع علیّت است به این معنی در قسمت اول اعتراض در منع علیت وصف بطور مطلق است و در قسمت سوم منع علیّت وصف مقیّد است بوسیله الغای قید آن، و معترض در هر دو مورد تقاضای اثبات مناسبت علیّت وصف می‌کند. اعتراض در قسمت دوم و چهارم بر می‌گردد به معارضه در دلیل، زیرا در هر یک از این دو مورد معترض در قبال علتی که مستدل قائل شده علت دیگری بیان کرده است.

قادح پنجم قلب: و آن عبارت از این است که معترض استدلال مستدل را به نفع خود بر گردانیده مدعی شود، دلیلی را که ذکر کرده صحیح است، ولی در مسأله مورد بحث مثبت نظریه‌ی معترض می‌باشد. و آن هم بر دو قسم است:

الف) قسم اول آن است که مقصود از قلب هم ابطال مذهب مستدل، و هم اثبات مذهب معترض باشد. مانند اینکه شافعی در مقام استدلال بگوید: بیع فضولی عقدی است[1] که بدون اجازه و داشتن ولایت در مال غیر به عمل آمده و مانند خرید فضولی صحیح نیست. حنفی که قائل به صحت آن است در مقام اعتراض بگوید بلی، عقد است و مانند خرید به همان ترتیب صحیح می‌باشد؛

یا مثل اینکه حنفی که روزه را شرط اعتکاف می‌داند بگوید: اعتکاف توقف و مکثی است که مانند توقف در عرفات خودبخود عبادت محسوب نمی‌گردد مقصود گوینده این است همانطور توقف در عرفات به تنهایی و بدون احرام عبادت نیست، توقف برای اعتکاف هم بدون روزه گرفتن عبادت شمرده نمی‌شود. در این مورد شافعی در مقام اعتراض می‌گوید، بلی، اعتکاف توقف است، لکن مانند توقف در عرفات مشروط به روزه گرفتن نیست. در این دو مثال معترض دلیل مستدل را به نفع خود بر گردانیده، مثبت نظریه و مذهب خویش قرار داده است. منتهی در مثال اول مذهب مستدل صریحا ذکر شده و در مثال دوم صریحا ذکر نگردیده است.

(۱) شافعی در قول جدید بیع فضولی را به موجب حدیث (لا بیع الا فیما یملک) صحیح ندانسته و در قول قدیم گفته موکول به اجازه مالک است اگر تنفیذ کرد بیع صحیح است و الا، خیر.

ب) قسم دوم: آن است که منظور از قلب و برگردانیدن دلیل فقط ابطال مذهب مستدل باشد. و این ابطال یا بطور صریح است یا بطور التزام که مثال هر کدام ذکر می‌شود: ابطال بطور صریح، مثل اینکه چون حنفی‌ها در وضو مسح یک چهارم از سر را لازم می‌دانند، و شافعی‌ها مسح چند مو را کافی می‌شمارند، چنانکه حنفی در مقام استدلال بگوید: سر یکی از اعضای وضو است همانطور در سایر اعضا شستن کمترین قسمت آن کافی نیست، همانطور در مسح سر هم مسح کمترین قسمت کفایت نمی‌کند. شافعی در این مورد می‌گوید. این درست است ولی همانطور شستن یک چهارم از سایر اعضای وضو تعیین نگردیده،مسح یک چهارم سر هم تعین نگردیده است. ابطال بطور الترزام مانند اینکه حنفی در مورد فروش مالی که غایب است بگوید: فروش مال غایب عقد معاوضه است و بدون رؤیت عوض صحیح می‌باشد همانطور نکاح بدون رؤیت جایز است. در این مورد شافعی می‌گوید: با تسلیم به این دلیل لازم می‌آید این عقد مانند نکاح خیار رؤیت نداشته باشد و چون حنفی‌ها قائل به خیار رؤیت هستند دلیل مستدل با این قلب بطور التزام باطل گردیده‌است.[1]

قادح ششم: به موجب یا قبول مدلول و مقتضای دلیل است. به این معنی که مستدل در اثبات مطلب دلیلی ذکر کند و معترض مدلول و مقتضای دلیل او را قبول داشته باشد ولی بگوید این دلیل مستلزم اثبات مطلب مورد بحث نیست و این نوع قادح به سه طریق متصور است:

۱ ـ اینکه استدلال مستدل مبنی بر اشتباه در اثبات حکم و مفید مطلبی غیر از مطلب مورد بحث باشد؛

۲ ـ اینکه استدلال مستدل مبنی بر اشتباه در ماخذ حکم و مفید ابطال مطلبی باشد که به تصور او در نزد طرف ماخذ حکم است؛

۳ ـ اینکه مستدل در استدلال خود از ذکر مقدمه‌ی دلیل خودداری کرده باشد.

مثال اول مانند: اینکه مستدل در اثبات قصاص جهت قتلی که به وسیله‌ی جسم سنگین انجام گرفت باشد بگوید: (قتل به وسیله‌ی آلات و ادوات سنگینی که غالبا باعث

(۱) علمای حنفی می‌گویند این مثالها که در کتب شافعی ذکر شده به منظور روشن ساختن مسائل جهت اثبات مذهب است و الا حنفی‌ها همچو اظهاراتی ننموده‌اند چه غالب از این اوصاف طردی است و در نزد آنها که قائل به تأثیر هستند اعتباری ندرد.

مرگ شود، مانند قتل به وسیله‌ی سوزانیدن و امثال آن مانع از قصاص نیست). در این مورد معترض می‌گوید: مانع نبودن این نوع قتل از قصاص صحیح و جای بحث نیست، لکن مقصود اثبات وجوب قصاص در باره‌ی این نوع قتل است و دلیل شما آن را نمی‌رساند. در این مثال استدلال مستدل مبنی بر این اشتباه است که مانع نبودن از قصاص را موجب و مستلزم آن نشان داده است.

مثال دوم مانند: اینکه باز در مورد اثبات قصاص جهت قتلی که به وسیله آلات سنگین واقع شده مستدل بگوید (تفاوت آلات قتاله مانند تفاوت انواع قتلی که به وسیله آنها انجام گرفته باشد مانع از قصاص نیست) در این مورد هم معترض خواهد گفت: مانع نبودن تفاوت آلات قتّاله از قصاص، درست و محل گفتگو نیست ولی رفع یکی از موانع موجب قصاص نبوده بلکه وجوب آن موکول به رفع سایر موانع و وجود کلیّه شرایط و مقتضیات قصاص است و مادام که تمام این امور تحقق نیابد قصاص واجب نخواهد شد. در این مورد استدلال مستدل مبنی بر اشتباه در ماخذ حکم است به این معنی همچو وانمود شده که در مذهب طرف، رفع یکی از موانع مأخذ حکم است و حال آن که در مذهب طرف رفع کلیّه موانع و وجود تمام شرایط و مقتضیات مأخذ حکم است.

مثال سوم مثل: این که مستدل در اثبات شرط بودن نیّت در وضو یا غسل بگوید: (آنچه قربت و عبادت شمرده شود مانند نماز نیت در آن شرط است). در این مورد هم معترض می‌گوید: شرط بودن نیت در هر قربت و عبادتی درست، ولی این اصل مستلزم آن نخواهد بود که در غسل و وضو هم شرط باشد، زیرا مقدمه دلیل که قربت بودن آنها باشد هنوز ثابت و معلوم نگردیده. این قسمت در موردی قول به موجب شناخته می‌شود که مقدمه‌ی دلیل امری باشد غیر مشهور و مستدل هم آن را ذکر نکرده باشد ولی هر گاه مقدمه‌ی دلیل ذکر شد یا اینکه ذکر نشد لکن امر مشهوری باشد چون شهرت و معروفیّت آن در حکم ذکر کردن است معترض قبلاً مقدمه را منع خواهد کرد و به مرحله‌ی قول به موجب نخواهد رسید.

قادح هفتم: عبارت است از قدح و ایراد در مناسبت وصفی که علت حکم قرار گرفته باشد. و آن هم به چهار طریق امکان دارد از این قرار:

الف) قدح و ایراد در مناسبت وصف با نشان دادن مفسده‌ی که باعث از بین رفتن مناسبت گردد، خواه آن مفسده قویتر از مصلحت حکم باشد و خواه مساوی آن مثال اول مانند: اینکه در مقام استدلال گفته شود: (حال تجرّد که با آن بیشتر می‌توان به تزکیه‌ی نفس پرداخت برای عبادت بهتر از حال تأهل و زن گرفتن است) در این مورد معترض اعتراض می‌کند به اینکه مفسده‌ی این حال که عبارت از محرومیت از اولاد و سایر مضَرات دیگر باشد به مراتب بیشتر و قویتر از حکمت و مصلحتی است که در آن فرض شده. مثال دوم مانند اینکه در اثبات خیار مجلس گفته شود: (سبب فسخ معامله‌ی که ضرر فروشنده باشد در همان مجلس بیع معلوم و بنابراین فروشنده حق فسخ دارد در این مورد معترض می‌گوید فسخ کردن فروشنده هم مفسده‌ی ضرر مشتری در بردارد، چه به مجرد عقد بیع مبیع ملک خریدار است و برگشت آن ضرر او خواهد بود. در این دو مثال مفاسدی پدید آمده که باعث از بین رفتن مناسبت وصف شده است. جوابی که در مثال اول داده شده این است، حفظ دین مقدم بر حفظ نسل است و بعضی هم مخالف این تقدم هستند. جوابی که در مثال دوم داده شده این است ضرر مشتری از نفعی است که در این معامله عاید او می‌شود و ضرر فروشنده چون از اصل سرمایه است از ضرر مشتری مهم‌تر می‌باشد.

ب) قدح و ایراد به اینکه مناسبت وصف صلاحیت ارتباط دادن حکم را به مصلحتی که شارع در نظر گرفته ندارد. مثل اینکه گفته شود: حرام شدن عیال فرزند صلاحیت آن را دارد که منتهی به عدم وقوع عمل خلافی با او گردد. معترض در مقام اعتراض خواهد گفت: خیر، صلاحیت همچو عملی را ندارد و بلکه برعکس چون نفس بشری حریص به ارتکاب اعمالی است که منع شده باشد، منتهی به وقوع عمل خلاف خواهد شد. جوابی که به این اعتراض باید داد این است، حرمت ابدی عیال فرزند به کلی قطع طمع کرده و مانند محارم خیلی نزدیک طرف میل و رغبت واقع نمی‌گردد.

ج) قدح و ایراد به اینکه مناسبت وصف ممکن است منضبط و ثابت نباشد از قبیل اوصاف رنج و زحمت، یا نفع و ضرر و امثال آنها که این اوصاف چون پایه و میزان ثابت و معینی ندارد، مورد اعتناد و اعتماد نیست. در جواب این نوع اعتراض گفته‌اند: اوصاف یا

خودبخود منضبط و ثابت است مانند: وصف ایمان که قابل تزلزل و کم و زیاد نیست، یا اینکه به وسیله امر خارجی از قبیل عرف یا شرع منضبط می‌گردد. مثلاً نفع و ضرر که خودبخود ثابت نیست به وسیله‌ی عرف منضبط می‌گردد و رنج و زحمت هم که بالذّات منضبط نیستند به واسطه‌ی سفر که از امور شرعی است تحت انضباط در آمده است.

د) قدح و ایراد به اینك مناسبت وصف ممکن است ظاهر و روشن نباشد، در این صورت صلاحیّت علت شدن را ندارد. مثلاً رضایت قلبی اشخاص در معاملاتی که انجام می‌دهند چون یک امر نهانی است بر کسی معلوم نمی‌شود، و این قبیل اوصاف نمی‌تواند علت حکم گردد. جوابی که داده شده این است صفات ظاهری مانند: اجرای صیغه‌ی عقد، و تسلیم و تسلّم در معاملات، خود کاشف از حصول رضایت باطنی بوده، آن هم در حکم وصف ظاهری است.

قادح هشتم: تفرقه انداختن در میان اصل و فرع است که در واقع معارضه محسوب می‌گردد و آن هم سه حالت دارد:

۱ ـ اظهار کردن قیدی در علت حکم اصل که اظهار آن در فرع مورد نداشته باشد؛

۲ ـ اظهار کردن مانعی در فرع که نگذارد حکم اصل سرایت بدان کند؛

۳ ـ اظهار کردن هر دو امر یعنی هم قید در علت اصل و هم وجود مانع در فرع.

مثال حالت اول مانند: اینکه شافعی بگوید: در وضو مثل تیمّم نیّت واجب است، به علت اینکه هر دو طهارت از حَدَثْ هستند. و حنفی اعتراض کند به اینکه علت حکم اصل، طهارت به وسیله‌ی خاک است، نه طهارت مطلق.

در حالت دوم مثل اینکه حنفی بگوید: مسلمان مانند غیر مسلمان به جامعه‌ی قتل عمد عدوانی، به جای کافر ذمی قصاص می‌شود و شافعی اعتراض کند که وجود اسلامیت در فرع مانع از سرایت حکم قصاص است.

در حالت سوم نیز معترض می‌تواند با اظهار و ابراز هر دو امر میانه اصل و فرع تفاوت و فرق قائل شود.

جواب اعتراضات فوق در هر صورت از طریق منع علت شناختن قید، یا منع تأثیر مانع، در سرایت حکم به فرع داده می‌شود.

قادح نهم فساد وضع: و آن عبارت از این است که دلیل حکم صلاحیت ترتب حکم بر آن را نداشته و بلکه صلاحیت ترتب ضد حکم داشته باشد. مثل اینکه از استدلال بر تشدید مجازات، تخفیف آن و از استدلال بر گشایش در کار، مضیقه و تنگی، و از استدلال بر نفی یا اثبات چیزی، ضد آن به دست آید. و یا مثل اینکه اعتبار وجه مشترکی که در قیاس مستدل موجود است به موجب نصّ یا اجماع در نقیض یا ضد حکم ثابت گردد.

مثال استدلال بر تشدید و استنتاج تخفیف، مانند اینکه حنفی بگوید: قتل عمد جنایت بزرگی است و مانند: ردّه، کفّاره آن واجب نیست. و معترض اعتراض کند به اینکه بزرگی جنایت باعث تشدید مجازات است نه تخفیف آن به واجب نبودن کفاره.

مثال: استدلال بر گشایش در کار، و استنتاج تنگی و مضیقه، مانند: اینکه حنفی بگوید: زکات به طریق مدارا و امهال با صاحب مال، برای رفع احتیاج بینوایان واجب است. در این مورد هم معترض اعتراض می‌کند که امهال و مدارا با صاحب مال، باعث تأخیر تأدیه و تأخیر تأدیه نیز اسباب مزید تنگی و احتیاج بینوایان است، نه رفع آن.

مثال استدلال بر نفی چیزی و استنتاج اثبات آن مانند اینکه در مورد معاطات مال محقّر گفته شود: معامله ایست که تنها رضایت در آن وجود دارد پس بدین معامله مانند مال غیر محقر، بیع منعقد نمی‌شود. در اینجا رضایت که مناط بیع است مناسب با انعقاد آن است، نه با عدم انعقاد.

مثال ثبوت اعتبار جامع قیاس در نقیض یا ضد حکم، مانند این که حنفی بگوید: گربه حیوان سبعی است که دندان نیش دارد، و نیمه خورده‌ی او مانند نیمه خورده‌ی سگ نجس است. و معترض اعتراض کند به اینکه شارع سبع بودن حیوان را علت طهارت آن قرار داده است. زیرا بنا به روایتی که شده پیغمبر اکرمﷺ، را به منزلی که در آن سگ بود دعوت کردند، و از رفتن به آنجا امتناع فرمود، و بجای دیگری که در آن گربه بود دعوت کردند دعوت را قبول فرمود و رفت. موقعی که علت این عمل از او سوال شد، در جواب فرمودند: «گربه حیوان سبعی است» به موجب این حدیث وصف سبعیت که وجه مشترک قیاس واقع شده علت پاکی و طهارت سگ است نه نجاست آن.

جواب این نوع قادح. از طریق اثبات صلاحیت دلیل برای ترتب حکم بر آن، داده می‌شود. مثل این که در مورد مثال زکات گفته شود دلیلی که اقامه شده دو جنبه دارد، یکی مدارا با مالک، و دیگری رفع احتیاج بینوایان، و نظر هر کدام از مستدل و معترض متوجه یک جنبه از آن است.

و در مورد عدم وجوب کفاره‌ی قتل گفته شود: مقصود آن است مجازات قتل قصاص است، نه دادن کفاره. در مورد معاطاة گفته شود: عدم انعقاد بیع، به واسطه عدم اجرای صیغه است، نه به واسطه وجود رضایت. و در مورد ثبوت اعتبار جامع در نقیض و یا ضد حکم گفته شود، اعتبار جامع در این حکم محرز و محقق است چنانچه تخلفی حاصل و اعتبار جامع در نقیض یا ضد حکم یافت گردد مربوط به امور و عوامل دیگری بوده است.

قادح دهم فساد اعتبار: و آن عبارت از مخالف بودن قیاس با نصّ کتاب، یا نصّ حدیث، یا اجماع امت است.

قیاس مخالف با نصّ آیه مانند این که حنفی بگوید: حیوان حلالی راکه مسلمان ذبح کرده، و در موقع ذبح عمدا بسم الله نگفته باشد، مانند ذبیحه مسلمانی که گفتن آن را فراموش کرده باشد حلال است. معترض به ظاهر آیه‌ی: ﴿وَ لا تَأْكُلُوا مِمّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيهِ﴾[1] نسبت به این قیاس اعتراض کرده بگوید چون مخالف نصّ کتاب است فاسد الاعتبار می‌باشد.

قیاس مخالف با حدیث مانند اینکه گفته شود: قرض کردن حیوان به علت این که وضعیّت آن ثابت و منضبط نیست، مانند قرض کردن اجناس و اشیاء مخلوطی که میزان اختلاط آنها معلوم نباشد جایز نیست. این قیاس هم مورد اعتراض واقع شده به این که بنا به روایت مسلم حضرت رسول، ﷺ، شتر کوچکی را قرض کرد و شتر هفت ساله را به جای آن داد و فرمود (اِنَّ خيارَ النّاسِ اَحسَنُهُمْ قضاءً). یعنی: بهترین مردم آنهایی هستند که دین خود را به نیکوترین وجه ادا کنند.

(۱) سوره انعام آیه: ۱۲۱ بیضاوی در تفسیر خود می‌نویسد ظاهر آیه در تحریم ذبیحه‌ی است که از روی عمد یا نسیان ترک تسمیه شده باشد داود و احمد هم بر این نظریه هستند لکن شافعی به دلیل حدیث (ذبیحة المسلم حلال و ان لم یذکر اسم اللّٰه علیه) مخالف این نظریه است. حنفی‌ها میان عمد و نسیان فرق قائل شده و آن را تاویل به حیوان مردار کرده‌اند.

قیاس مخالف با اجماع مثل این که گفته شود: مرد نباید زن متوفّای خود را غسل دهد، زیرا نظر او بر مرده‌اش، مانند نظر بر زن اجنبی حرام است این قیاس نیز مورد اعتراض واقع شده به اینکه مخالف اجماع است، چه حضرت علی ابن ابی طالب، فاطمه زهرا رضی الله عنها را پس از فوت شخصاً غسل داد، و این اقدام مورد اجماع سکوتی اصحاب گردید.

نسبت میان فساد وضع و فساد اعتبار عموم و خصوص من وجه است چه اگر دلیل فقط صلاحیت ترتب حکم بر آن نداشته باشد، فاسد الوضع تنها است، و اگر فقط مخالف نصّ یا اجماع باشد، فاسد الاعتبار تنها است و هرگاه هم صلاحیت ترتب حکم نداشته، و هم مخالف نصّ و یا اجماع باشد هم فاسد الوضع و هم فاسد الاعتبار است. جواب این نوع اعتراض یا به وسیله قدح در سند نصّ یا اجماع، یا از طریق تاویل نصّ و یا معرضه آن با نصّ دیگری داده می‌شود.

قادح یازدهم: منع علت بودن وصف است، به این معنی معترض علیّت وصفی راکه مستدل علت حکم قرار داده منع کرده، تقاضای تصحیح آن را بنماید، به همین جهت این نوع قادح را مطالبه نیز نامیده‌اند. برای روشن شدن مطلب و مثالی که ذکر خواهد شد بهتر است توضیح دهیم که در میان مبطلات روزه، فقط برای عمل مجامعت و نزدیکی با زن است که کفاره بر قرار شده، و اگر کسی در مقام اثبات این مطلب بگوید برقراری کفاره، به منظور جلوگیری از عمل مجامعتی است که در روزه منع شده و بنابراین دادن کفاره مخصوص خود مجامعت در روزه است، همان طور که حد زنا مخصوص این عمل و به منظور جلوگیری از آن است. در این مورد معترض در مقام اعتراض می‌گوید: خیر، دادن کفاره برای جلوگیری از خوردن یا ابطال روزه به وسیله‌ی مجامعت است، که آن هم منع شده است در اینجا معترض علت واقع شدن وصف مجامعت را منع کرده و تصحیح دلیل از مستدل خواسته است. جواب این نوع اعتراض از طریق اثبات علیت وصف به وسیله یکی از مسالک علت که سابقا ذکر شد، داده می‌شود. مثلاً در مثال فوق با توسّل به مسلک ایماء گفته می‌شود: در سؤال و جوابی که میانه‌ی عرب بدوی و حضرت رسول واقع گردید، دادن کفّاره مترتب بر وصف مجامعت و نزدیکی با زن شده است.

قادح دوازدهم: آن است که معترض مدعی شود علت حکم اصل با علت حکم فرع اختلاف دارد و اطمینانی به وجود وجه مشترک در بین آنها نیست. مثال آن مانند اینکه در مورد کسانی که شهادت دروغ آنها باعث قتلی شده باشد گفته شود: اینها که سبب قتل شده‌اند مانند کسی که دیگری را مجبور به قتل کرده باشد، مستحق قصاص هستند در این مورد معترض اعتراض می‌کند به اینکه علت حکم اصل اجبار، و علت حکم فرع شهادت دروغ، و این دو علت هر چند منتهی به یک مقصود شده باشند، وجه مشترکی ندارند. جواب اعتراض مزبور این است: وجه مشترک بین دو علت مزبور عبارت از آن است که هر دو سبب قتل شده‌اند، و همین تسبب امر ثابت و منضبطی است که برای قیاس فرع بر اصل کفایت می‌کند.

قادح سیزدهم: تقسیم و آن عبارت از این است معترض بعضی از الفاظ دلیل را مورد تردید در میان دو معنی قرار دهد، که یکی از آنها ممنوع باشد مثل اینکه مستدل بگوید: وضو قربت است، و لذا نیّت در آن واجب می‌باشد. و معترض اعتراض کند به اینکه: لفظ وضو یا به معنی نظافت و پاکیزگی است، و یا به معنی اعمال مخصوصی که شارع مقرر داشته، در معنی اول قربت بودن آن ممنوع، و در معنی دوم مسلّم است، و این دلیل چون مورد منع شده مفید وجوب نیّت نیست. این قسم اعتراض در واقع استفسار از معنی لفظ، و منع از وجود علیّت در یکی از دو معنی احتمالی آن می‌باشد.

جواب این قسم اعتراض از طریق توضیح و روشن ساختن معنی لفظ باید داده شود. مثلاً در مور مثال بالا گفته شود: لفظ وضو در عرف شرع برای اعمال مخصوصی که شارع مقرر داشته است وضع شده، و در این عبارت مقصود از آن همین معنی است.

موضوع قوادح و ایراداتی که ممکن است معترضین با رعایت اصول مناظره بر قیاس وارد نماید، و طرز مناظره، و استدلال و اعتراض اصحاب بحث و مذاکره، تفصیلات زیادی دارد که چون ورود در آن تفصیلات نه مناسب گنجایش این رساله است، و نه فائدی مهمی بر آن مترتب است، به همین قدر که ذکر شد اکتفا نموده فعلاً به ذکر حکم و موقعیت قیاس و تقسیماتی که برای آن قائل شده‌اند می‌پردازیم:

حکم و موقعیت قیاس

قیاس همانطورکه در اوائل این قسمت ازکتاب اشاره شد به موجب آیه‌ی: ﴿**فَعتَبِرُوا یا اوُلی الابصارِ**﴾ از ناحیه شارع مقدس ماموربه و یکی از امور دینی می‌باشد. و همچنین همانطور از تعریف آن استنباط می‌گردد جزء اصول فقه است. در مواردی که مجتهدین متعدد باشند قیاس فرض کفایه است، و در مواردی که مجتهد منحصر به یک نفر و محتاج الیه باشد فرض عین است.

تقسیمات قیاس

برای قیاس تقسیماتی قائل شده‌اند از این قرار:

۱ ـ تقسیم از نظر قوت وضعف؛

۲ ـ تقسیم از نظر علت.

در تقسیم از نظر قوت وضعف آن را بعضی دو و بعضی سه قسم دانسته‌اند. آنهایی که دو قسم دانسته‌اند یکی جلی، و دیگری خفی، قیاس جلی عبارت از قیاسی است که بطور قطع فارق میان اصل و فرع در آن الغا شده، یا اینکه احتمال تأثیر فارق در حکم ضعیف و خیلی دور و مستبعد باشد. مانند قیاس عبد بر کنیز در حکم نصف حد زنا که جهت اشخاص آزاد مقرر شده است. در این مورد هر چند وصف انوثت و ذکورت فارق میان اصل و فرع باشد، ارباب اجتهاد تأثیر آن را در حکم ضعیف و بلکه کالعدم دانسته‌اند. قیاس خفی آن است که احتمال تأثیر فارق در آن ضعیف، ولی خیلی دور و بعید نباشد. مانند قیاس قتل به وسیله‌ی آلات سنگین وزن بر قتل به وسیله آلات برنده در وجوب قصاص. در نزد حنفی قتل به وسیله‌ی ادوات و آلات سنگین وزن به عنوان اینکه این نوع ادوات به منظور آدم کشی ساخته نشده شبه عمد محسوب و موجب قصاص نیست. و در نزد شافعی آلات و ادوات سنگین وزن که ضربت به سیله‌ی آنها غالبا اسباب قتل شود، از نظر نتیجه و انجام عمل قتل، با آلات برنده فرقی ندارد. چون درک و پی بردن به این نکته محتاج دقت است این قسم قیاس را قیاس خفی نامیده‌اند.

آنهایی که قیاس را سه قسم دانسته‌اند. اولی را جلی، دومی را واضح، و سومی را خفی نامیده‌اند مثال اولی مانند قیاس کتک زدن پدر و مادر بر اظهار دلتنگی از آنها در حکم حرمت. مثال دومی مانند قیاس سوزانیدن مال یتیم بر خوردن آن در حکم حرمت مثال سومی مانند قیاس سیب بر گندم در حکم ربا.

قیاس در تقسیم از نظر علت نیز بر سه قسم است:

۱ ـ **قیاس العلّه:** و آن عبارت از قیاسی است که علت در آن صریحا ذکر شده باشد مانند اینکه گفته شود: عرق به علت اینکه مستی می‌آورد مانند شراب حرام است.

قیاس الدّلاله: و آن هم عبارت از قیاسی است که وجه مشترک اصل و فرع در آن یکی از این سه چیز باشد، یا لازم علت، یا اثر علت، و یا حکم علت.

مثال اول مانند اینکه گفته شود: عرق مانند شراب، چون بوی تند و زننده‌ی دارد حرام است. در این عبارت وجه مشترک میان اصل و فرع، بوی زننده ایست که لازمه‌ی خاصیّت مست کردن، و آن خاصیت هم علت حکم می‌باشد.

مثال دوم، مثل اینکه گفته شود: آدم‌کشی به وسیله‌ی آلات سنگین وزن، مانند آدم‌کشی به وسیله آلات برنده چون هر دو جرم هستند موجب قصاص است. در اینجا نیز وجه مشترک میان اصل و فرع، جرم بودن است، که اثر قتل عدوانی بوده و قتل مزبور علت حکم می‌باشد.

مثال سوم، مثل اینکه گفته شود: دست جماعتی که دست دیگری را قطع کرده‌اند، به جای دست او باید قطع شود، همانطور که جماعتی که دیگری را کشته باشند باید به جای او کشته شوند، زیرا اگر جماعتی دست دیگری را بدون عمد ببرند مانند جماعتی که بدون عمد کسی را بکشند باید دیه‌ی آن را بدهند. در این عبارت وجه مشترک وجوب دیه است، که علت حکم می‌باشد و علت هم در مقیس قطع دست جماعت بدون عمد و در مقیس علیه قتل آنها بدون تعمّد می‌باشد.

قیاس المعنی: و آن عبارت از قیاسی است که وجه مشترک آن، فقدان فارق باشد بطوری که در قیاس جلی شرح داده شد. وجه تسمیه‌ی آن به قیاس المعنی این است که قیاس مزبور در معنی اصل و به منزله‌ی عین آن است.

در اینجا به مبحث قیاس، که دلیل چهارم از ادله‌ی فقه است، خاتمه داده می‌شود. نسبت به حجت بودن این چهار اصل، که عبارت از کتاب، و سنت، و اجماع، و قیاس باشد. پیشوایان چهارگانه مذهب یعنی ابوحنیفه و مالک، و شافعی، و احمد حنبل، اتفاق رأی دارند و تفاوتی که بین ادلّه‌ی مذکوره هست این است احکامی که از کتاب، یا سنت، یا اجماع، به دست آید مستقیما از خود آن‌ها استخراج شده، و حکمی که از قیاس استنباط شود به وسیله‌ی مقیس علیه به دست آمده است. به همین جهت سه اصل مزبور در مقام حجت بودن مقدم هستند، و قیاس با هیچ یک از آنها معارضه نمی‌کنند. علاوه بر این چهار اصل متفق علیه ائمه‌ی چهارگانه، ادلّه‌ی دیگری نیز هست، که در میان پیشوایان مزبور مورد اختلاف واقع گردیده، و در قست استدلال ذکر می‌شود.

قسمت پنجم ـ استدلال

دلیل پنجم از ادله‌ی فقه اموری است غیر از اصول اربعه‌ی فوق که هر کدام را عده‌ی مخصوصی به حجیّت آن قائل هستند. امور مزبور معروف به استدلال شده و در تعریف آن گفته‌اند: دلیلی است که نه نصّ، و نه اجماع و نه قیاس شرعی باشد.

در طرد و عکس این تعریف میان علما بحث گفتگوهای زیادی شده، که تعرّض بدآنها در اینجا لزومی ندارد.

اسامی قسمت عمده‌ی این امور به قراری است که ذیلاً ذکر و نسبت به هر یک از آنها توضیحاتی داده می‌شود:

۱ ـ **قیاس منطقی**: و آن عبارت از قول و گفتاری است مرکّب از دوجمله که قبول و تسلیم آنها مستلزم گفتار دیگری باشد. این گفتار دیگر اگر عین عبارت آن یا نقیض آن تقریبا به همان ترتیبی است که در دو جمله اول ذکر شده باشد آن را قیاس استثنایی می‌گویند مانند اینکه گفته شود اگر عرق مستی بیاورد حرام است لکن مستی می‌آورد پس حرام است یا گفته شود اگر عرق مباح باشد مستی نمی‌آورد لکن مستی می‌آورد پس عرق مباح نیست.

و اگر این گفتار دیگر با آن ترتیبی که در دو جمله دیگر ذکر شده فرق بیشتری دارد آن را قیاس اقترانی می‌نامند. مانند اینکه گفته شود: عرق مستی می‌آورد و آنچه مستی بیاورد حرام است پس عرق حرام می‌باشد.

در قیاس استثنایی، از دو جمله‌ی اولی یکی را «مقدم»، دیگری را «تالی» و در قیاس اقترانی، یکی را «صغری» دیگری را «کبری» می‌نامند و امّا جمله سوم را در هر یک از دو قیاس مزبور «نتیجه» می‌گویند. وجه تسمیه‌ی قیاس اول به استثنایی، به واسطه وجود حرف (لکن) در آن است که مفید معنی استثنا می‌باشد. و وجه تسمیه قیاس دوم به اقترانی، از نظر وجود حرف (و) در آن است ک دالّ بر معیت و اقتران است.

۲ ـ **شریعتهای قبل از اسلام:** در حجت بودن شریعتهایی که قبل از شریعت اسلام دارای کتب آسمانی و احکام بوده‌اند، میان علما اختلاف شده. بعضی آنها را بطور کلی حجت نشناخته‌اند، و بعضی هم گفته‌اند، از مطالب آنها آنچه در قرآن یا احادیث نبوی ذکر و حکایت شده به جای خود حجت است، و آنچه در قرآن و احادیث از آنها ذکری نشده و فقط پیروان مذاهب مذکور آن را نقل و روایت کرده‌اند، چون اظهارات آنها مورد اعتماد نیست حجیّت ندارد.

۳ـ **استحسان:** که معنی ظاهری آن انتخاب راه حل نیکوتر است و در نزد حنفی‌ها و کسانی که آن را دلیل و حجت می‌دانند به عبارت مختلفی تعبیر و تفسیر شده از این قرار:

بعضی گفته‌اند استحسان دلیلی است که به قلب مجتهد القا شده ولی بیان اوقاصر از تعبیر آن است.

بعضی دیگر برآنند که عدول از قیاسی به قیاس قویتر می‌باشد.

جماعتی گفته‌اند عدول از مقتضای قاعده و دلیل، به مقتضای عادت و رسوم است مانند اینکه رفتن به حمام و مهمانخانه و امثال آنها متضمن معاملاتی است که قاعدتا بایستی قبل از دخول در آنجاها مقدار توقف در محل، و مقدار اشیای مصرفی، با میزان کرایه. و بهای هر کدام، قبلاً تعیین گرد. ولی عادت و رسوم مصلحت چنان دیده است، که موقع ورود به این اماکن ترتیبات مزبور رعایت نگردد، و این خود یک امر استحسانی و پسندیده است.

طرفداران حجّت بودن استحسان آیه‌ی: ﴿وَ اتَّبِعُوا اَحْسَنَ مٰا اُنْزِلَ اِلیكُمْ﴾[1] را دلیل مدعای خود قرار داده‌اند. ولی اکثر از علما برآنند که جهت حجّت شناختن آن دلیلی وجود ندارد و تمام اظهارات دسته‌ی اول را رد کرده و گفته‌اند، در مورد تفسیر اول آنچه به قلب مجتهد القا شده چنانچه به درجه‌ی ثبوت رسیده باشد چه مجتهد بتواند آن را به قالب عبارت در آورد، و چه نتواند تعبیر کند، امری است معتبر و باید بدان عمل شود. و اگر به درجه‌ی ثبوت نرسیده باشد، امری مردود و غیر قابل توجه است. و در تفسیر دوم نیز گفته‌اند در صورتی که استحسان همان قیاس شرعی تلقّی گردد، پس دلیل جداگانه و علی‌حده‌ی شمرده نمی‌شود و اختلاف موضوع ندارد. در این صورت بدیهی است میان

(۱) سوره زمر آیه: ۵۵.

دو قیاس هر کدام قویتر است مقدم بر دیگری می‌باشد. و در مورد تفسیر سوم هم اظهار داشته‌اند اگر این عادت و رسوم در زمان پیغمبر و اصحاب و تابعین نیز برقرار بوده، لابد مستند به سنّت تقریری یا اجماع تقریری بوده است، و در این صورت نیز دلیل مستقل و جداگانه محسوب نخواهد شد. و اگر در زمان آنها برقرار نبوده باز امری مردود و بدعت است. و در مورد آیه‌ی مذکوره در فوق هم گفته‌اند کلمه‌ی (اَحْسنَ) در آن به معنی ظاهرتر و بهتر است نه استحسان به یکی از معانی و تفسیرهای مذکوره در فوق به هر صورت اصل استحسان علاوه از اینکه بر حجت شناختن آن دلیلی موجود نیست چون برای آراء و عقاید خودسرانه راه باز می‌کند مورد مخالفت اکثر علما واقع گریده و امام شافعی نیز در همین معنی گفته است: (مَنْ استَحسَنَ فقد شرَّع) یعنی: هر کس به استحسان قایل شود از خود شریعتی وضع کرده است.

۴ ـ **مصالح مرسله:** و آن هم بطوری که در مبحث مناسب اشاره شد، عبارت از آن است فقط به منظور مصلحت، حکمی بر حالت و وصفی شده باشد،که برای اعتبار یا الغای اعتبار آن وصف در حکم، هیچ گونه دلیلی در دست نباشد. مثل اینکه اجازه داده شود، شخص متهم به سرقت را به منظور اقرار گرفتن از او آزار و اذیّت نمایند. در اینجا تهمت، وصف. و اجازه‌ی آزار و اذیّت، حکمی است که فقط به منظور اقرار گرفتن داده شده، ولی دائر به تأثیر و اعتبار وصف تهمت در این حکم، یا الغای آن، هیچ گونه دلیلی از قبیل نصّ و یا اجماع، در دست نیست. وجه تسمیه‌ی آن به مصالح مرسله نیز از این راه است که از قید اعتبار و یا الغای اعتبار آزاد است. این اصل فقط در نزد امام مالک مورد قبول واقع شده، ولی سایر مذاهب به علّت فقدان اعتبار وصف، آن را تردید کرده‌اند. و موضوع اجازه‌ی آزار کردن متهم به سرقت را نیر، همانطور که سابقا اشاره کردیم به احتمال برائت و بی گناهی متهّم، و اینکه اذّیت نکردن مجرم و گناه کار، به مراتب بهتر از آزار دادن بی‌گناه است، مورد اعتراض قرار داده‌اند. و بعضی از مالکیها هم می‌نویسند، دادن همچو اجازه‌ی در مذهب مالک قول ضعیفی است.

۵ ـ **قول صحابی مجتهد:** نیز از اموری است که در حجّت بودن آن اختلاف زیادی شده، بعضی گفته‌اند قول مزبور بر غیر صحابی حجّت و حتّی مقّدم بر قیاس است. بعضی هم آن را حجت ولی قیاس را مقدم دانسته‌اند جماعتی‌گفته‌اند موقعی حجت

شناخته می‌شود که پس از انتشار، مخالفی برای آن یافت نشود، و در این صورت اجماع سکوتی محسوب و فقها نیز به آن استناد می‌کنند. در نزد بعضی دیگر وقتی حجّت شمرده می‌شود که مخالف قیاس باشد و دلیل آنها این است، صحابی مجتهد اگر دلیل قویتری نداشته باشد مخالف قیاس ننموده. بعضی هم در میان اصحاب، فقط قول ابوبکر و عمر را بنا بر حدیث: (**اِقْتَدُوا بِاللَّذَینِ مِنْ بَعدی اَبی‌بکر و عُمرَ**) حجّت دانسته‌اند. و هکذا اقاویل دیگری که ذکر آنها موجب اطناب در کلام و فایده‌ی زیادی هم بر آن مترتب نیست و لی مذهب صحیح آن است که قول صحابی، نه بر صحابی دیگر، و نه بر غیر صحابی خواه تابعی، یا غیر تابعی، حجت نیست. چون هیچ وقت از ادله‌ی شرعی مستقلی محسوب نگردیده است و نیز مذهب صحیح آن است، چون صحابی، کتابی را تدوین ننموده مذهب او مورد وثوق نیست و نباید آن را تقلید کرد. لکن مذهب پیشوایان چهارگانه: یعنی ابوحنیفه، و مالک، و شافعی، و احمد، چون تدوین کتاب کرده‌اند موثوق به و قابل تقلید می‌باشد.

۶ ـ یکی دیگر از اموری که در دلیل بودن آن اختلاف شده بدست نیاوردن **دلیل و مدرک حکم** است مثل اینکه به یک نفر مجتهد گفته شود: نماز وتر واجب است و مجتهد بگوید: هر حکمی مدرک و دلیل لازم دارد، من هر چه تفحص و جستجو کردم، برای وجوب نماز وتر مدرکی پیدا نکردم، و چون اصل مستحب هم عدم وجود دلیل است پس نماز وتر واجب نیست. این به دست نیاوردن دلیل بعد از تفحص، در نزد یک قسمت از شافعی‌ها خود دلیل انتفاء حکم می‌باشد. بعضی هم آن را دلیل ندانسته و گفته‌اند: بدست نیاوردن دلیل مستلزم عدم آن نیست.

۷ ـ **استقراء:** و آن عبارت است از تتبّع جزئیات یک کلی برای اثبات حکم همان کلی، و آن بر دو قسم است:

الف) استقراء تامّ: و آن در موردی است که تتبع در تمام جزئیات انجام گیرد، و در این صورت دلیل قطعی شناخته می‌شود، مثلاً اگر حیوانی دیده شد و معلوم نباشد خوراک خوردن در حال مزاجی آن مؤثر است یا خیر؟ می‌گوییم این حکم بطور یقین درباره‌ی او ثابت است، زیرا تأثیر خوراک در حال مزاجی ماهیّت حیوان به واسطه‌ی ثبوت آن در تمام جزئیات ثابت گردیده است.

ب) استقراء ناقص: و آن در موردی است که تتبع در قسمت عمده‌ی از جزئیات انجام پذیرد، و در این صورت دلیل ظنّی شناخته می‌شود. مثلاً اگر حیوانی به نظر رسید و معلوم نباشد حکم کلّی آن که حرکت دادن فک پایین در موقع خوردن غذا باشد، درباره آن ثابت است یا نه؟ می‌گوییم: گمان می‌رود این حکم درباره‌ی آن ثابت باشد، زیرا حرکت دادن فک پایین جهت قسمت عمده‌ی از حیوانات محرز گردیده است. در اینجا دلیل ظنّی و از روی گمان است چه نهنگ هم یکی از حیوانات است، و در موقع غذا خوردن فک بالا را حرکت می‌دهد، و شاید حیوان مورد بحث از آن قبیل باشد. این قسم استقراء در اصطلاح فقها به (الحاق فرد نادر باغلب) معروف است و درجه‌ی ظّن در آن به تناسب تتبّع در جزئیات می‌باشد، هر چه تتبع زیادتر به عمل آید ظن قویتری است.

۸ ـ **استصحاب:** و آن عبارت است از ثبوت وضعیتی در زمان دوم به علت اینکه همان وضعیت در زمان مقدم ثابت بوده و چیزی که باعث تغییر آن باشد به وجود نیامده است.[1]

این امر در نزد شافعی‌ها و قسمتی از حنفی‌ها حجت شناخته شده و دلایلی که در این باب اقامه کرده‌اند از این قرار است:

الف) اینکه حصول ظن از طریق استصحاب، امری ضروری و مدار تصرّفات عقلاً در اقدام به معاملات و ارسال مرسولات، و سایر امور اجتماعی می‌باشد. چه اگر وجود چیزی در یک زمان دلیل بر بقای آن در زمان بعد نباشد، بایستی امور مزبور به واسطه‌ی شک و تردیدی که در بقا و ثبات وضعیّت حاصل می‌شود، هیچ وقت صورت وقوع پیدا نکنند.

ب) اینکه اگر استصحاب دلیل و حجت شناخته نشود، می‌بایست احکام و شرایعی که علم قطعی به وجود آنها حاصل گردیده، بقای آنها در زمانهای بعد مورد شک و تردید قرار گرفته، عمل بدآنها صحیح نباشد.

ج) اینکه مجتهدین امّت اجماع کرده‌اند که اگر در بقای وضو، یا زوجیّت، یا ملکیّت شک و تردیدی حاصل گردد، این شک و تردید اثری نداشته، هر یک از امور مزبور بعد

(۱) مثلا روزه در ماه رجب واجب نیست به دلیل اینکه از ابتدا واجب نبوده و حکمی هم که باعث تغیر این وضعیت باشد از شارع نرسیده.

از حصول شک و تردید نیز باقی و برقرار است، و چنانچه استحصاب حجت نبود اجماع امت حکم به بقای آنها نمی‌کرد.

استحصاب در موارد سه گانه‌ی زیر مطلقاً حجت شناخته شده است:

۱ ـ استصحاب عدم اصلی یعنی نفی چیزی که عقل آن را نفی کرده و از شارع حکمی در اثبات آن نرسیده باشد. مانند روزه‌ی ماه رجب که از اول واجب نبوده و شرع هم جهت اثبات آن حکمی صادر ننموده؛

۲ ـ استصحاب عموم یا نصّ؛

۳ ـ استصحاب چیزی، که شارع به واسطه وجود سببی، آن را اثبات نموده باشد. مانند ثبوت ملکیّت مالی به واسطه‌ی خریداری آن.

هر یک از این استصحابها، مادام که عاملی جهت تغییر وضعیت آنها بروز ننموده بطور مطلق حجّت است و باید بدان عمل نمود. ولی هر وقت عاملی جهت تغییر وضعیت آنها بروز نمود مانند اینکه در مورد چیزی که عقل آن را نفی کرده، یک مثبت شرعی پیدا شد، و در مورد عامّ، مخصصی ظاهر، و یا در مورد نصّ، ناسخی وارد گردید، و در مورد چیزی که شرع به واسطه‌ی وجود سببی آن را ثابت نماید، سبب مزبور از بین رفت، استصحاب وجود نخواهد داشت.

معارضه با استصحاب: استصحاب ممکن است معارضی پیدا نموده اعتبار خود را از دست بدهد، به این ترتیب هرگاه یک امر ظاهر غالب ذو سببیّتی که گمان برود از اصل استصحاب قویتر است، با آن معارضه کند، این معارض مظنون به قوّت، مقدّم بر استصحاب و باید طبق آن عمل شود. و اگر این امر ظاهر، به نحو مذکور در فوق نبود، به این معنی گمان قویتر بودن از استصحاب درباره آن نرود، اثری نداشته اصل استصحاب مقدّم، و بدان باید عمل نمود. مثلاً اگر در آب زیادی که از مدت مکث و توقف آن در یک محل خیلی وقت نگذشته باشد، مقداری از مایعات نجس ریخت و آب تغییر نمود چون مدّت مکث و توقف آب در محل خود، زیاد نبوده تا بتوان تغییر آن را به طول توقف نسبت داد، احتمال تأثیر این مایع نجس در تغییر آن قویتر، و لذا این امر ظاهر، مقدّم بر استحصاب، و موجب عدم طهارت آب خواهد بود. و اگر قبل از ورود این معارض مدت

زیادی، آب در محل خود مانده باشد، چون احتمال قویتر آن است، که تغییر آب به واسطه‌ی طول توقف بوده، و شاید قبل از ورود معارض صورت گرفته باشد، اصل استحصاب مقدم و موجب حکم به طهارت آب می‌شود.

آنچه در بالا ذکر شد، استصحاب مستقیم، یعنی ثبوت امری در زمان دوم به اعتبار ثبوت آن در زمان مقدم بود، امّا ثبوت امری در زمان اول به اعتبار ثبوت آن در زمان دوم را، استصحاب معکوس می‌گویند. مانند اینکه گفته شود: این کیل و وزنی که الآن هست همان کیل و وزنی است در زمان صدر اسلام بوده، به این طریق که زمان گذشته مستصحب زمان حاضر باشد، چون استدلال بدان چندان روشن نیست، بعضی‌ها آن را به استصحاب مستقیم برمی‌گردانند، و از آنجا که ورود در این مبحث مفید فائده به نظر نمی‌رسد از ذکر و تفصیل آن صرف نظر می‌شود.

مبانی فقه: بطور کلی مبنیٰ و مدار فقه بر چهار امر است، که بعضی از مسائل آن بدون تکلف و بعضی با تکلف بدان چهار امر برمی‌گردد، و بی مناسبت نیست در پایان این مبحث به ذکر آنها بپردازیم:

۱ ـ اینکه یقین و قطع از نظر استصحاب حکم آن، هیچ وقت به وسیله شک و تردید، برطرف نمی‌گردد. و از مسائل آن یکی این است کسی که یقین به طهارت داشته باشد در وقوع حدث دچار شک و تردید گردد، حکم به بقای طهارت او می‌شود.

۲ ـ اینکه ضرر و زیان باید برطرف گردد، و از مسائل آن یکی این است، که مال غصبی در صورت بقای آن باید عینا مسترد، و در صورت از بین رفتن، باید تاوان و غرامت آن داده شود.

۳ ـ اینکه رنج و مشقّت باعث تسهیل در کار می‌شود، و از مسائل آن جواز قصر و جمع نماز، و خوردن روزه در مسافرت است، به شرط وجود شرایط آنها.

۴ ـ اینکه عادت همیشه معمول به است، و از مسائل آن یکی حداقل و حداکثر ایام قاعدگی ماهیانه‌ی زنان است.

قسمت ششم ـ تعادل و تراجیح

بطوری که در قسمتهای پنجگانه‌ی مذکوره از کتاب شرح داده شد، ادلّه‌ی فقه، انواع و اقسام متعدّدی دارد که از لحاظ قوّت و ضعف با هم فرق دارند. چون ممکن است در یک مورد، دو یا چند دلیل با هم روبرو شده معارضه نمایند، علمای اصول از طریق ترجیح یکی بر دیگری رفع اشکال کرده، قسمتی از کتابهای خود را بنام (تعادل و تراجیح) به این مبحث اختصاص داده‌اند. تعادل به معنی تقابل و تعارض دو چیز و ترجیح به معنی برتری دادن چیزی بر چیز دیگری است. از آنجا که مواجهه و تعارض یک نوع است، و برتری دادن انواع و جهات متعدّد دارد، تعادل را به صیغه‌ی مفرد و تراجیح را به صیغه‌ی جمع آورده‌اند.

تعادل و تعارض دو دلیل قطعی، امری محال و غیر ممکن است، زیرا دلیل قطعی، و مفید علم یقینی، و علم یقینی هم امر ثابت و غیر قابل ترجیحی می‌باشد، و چنانچه یک دلیل، ثبوت قطعی چیزی برساند، و دلیل دیگر عدم ثبوت قطعی همان چیز را مدلّل دارد، لازم می‌آید امری هم ثابت و هم غیر ثابت بوده، و این خود اجماع دو نقیض است که عقلاً ممنوع می‌باشد. این اشکال چون متوجه قطعی بودن دو دلیل است مادام که هر دو قطعی می‌باشد اشکال مزبور باقی است خواه آن دو دلیل هر دو عقلی، یا هر دو نقلی، یا یکی عقلی و دیگری نقلی باشد. ولی تعادل و تعارض دو دلیل که یکی از آنها ظنّی و دیگری عقلی بوده، یا هر دو ظنّی باشند، چون ترجیح یکی بر دیگری میّسر است، امری ممکن می‌باشد. و از آنجا که بحث ما در این مورد روی دلیل نقلی است گوییم: هرگاه دو دلیل نقلی، یکی قطعی و دیگری ظنی باشد، تکلیف و معلوم بدیهی است قطعی بر ظنی ترجیح دارد. و اگر هر دو ظنی بوده و پای مرجحی هم در بین نباشد، بنابر مذهب مختار هر دو ساقط شده و به هیچکدام نباید عمل کرد. بعضی گفته‌اند: در این مورد شخص

مختار است، و به هر کدام بخواهد می‌تواند عمل کند. و بعضی هم گفته‌اند در عمل به یکی از آن دو توقف و تردید حاصل می‌شود. بعضی برآنند در امور واجب شخص مختار است به هر کدام که بخواهد عمل کند، و در غیر واجب هر دو ساقط می‌شوند.

در موردی که دو قول و دو فتوای متنافی از یک مجتهد روایت شود، چنانچه این دو قول متعاقب هم، یعنی یکی بعد از دیگری بوده، قول دوم معتبر و قول اولی مرجوع‌عنه محسوب می‌گردد. و اگر متعاقب نبوده و با هم گفته شده باشد، هر کدام را که خود مجتهد اشاره به ترجیح یا اولویّت کرده باشد، دارای اعتبار است. و اگر در کلام مجتهد هم آثار و علائم ترجیح یکی از آنها وجود نداشت هر دو قول مورد تردید خود مجتهد محسوب می‌گردد. و این نوع تردید برای امام شافعی در شانزده یا هفده مورد صورت وقوع پیدا کرده. بعضی از فقها برآنند از این دو قول، هر کدام مخالف قول ابوحنیفه است راجح‌تر می‌باشد. زیرا مخالفت او با ابوحنیفه لابد مستند به دیلی بوده است. و بعضی دیگر گفته‌اند هر کدام که موافق با قول ابوحنیفه است ترجیح دارد زیرا آنچه مورد اتفاق دو نفر از پیشوایان مسلم مذهب واقع گردد به حقیقت نزدیکتر است، و این نظریه‌ی قفّال مروزی و امام نووی است. نظریه‌ی اول مربوط به ابوحامد اسفراینی می‌باشد. ولی مذهب اصّح آن است، ترجیح میان این دو قول بسته به مقتضای نظر مجتهد است خواه موافق قول ابوحنیفه باشد، یا مخالف آن. و اگر نظر مجتهد هم در ترجیح یکی از آنها دچار تردید گردید، در حکم ترجیح باید توقّف نمود.

هرگاه قول مجتهد در یک مسأله بخصوص نامعلوم، ولی در مسأله‌ی نظیر آن معلوم باشد، این قول مربوط به نظیر را، در مسأله مورد بحث نیز معتبر دانسته و آن را قول استخراجی می‌گویند. زیرا از مسأله‌ی نظیر، استخراج و در مسأله اولی به کار برده شده. و این قسم قول را هیچ وقت نباید بطور مطلق به مجتهد مذکور نسبت داد، و بلکه باید گفت این قول استخراجی او است، تا در میان قول منصوص و قول استخراجی یک مجتهد فرق و تفاوتی وجود داشته باشد.

گاهی میان نصّ مربوط به چیزی با نصّ دیگری که مربوط به نظیر آن چیز است تعارض حاصل می‌شود، مثل اینکه مجتهدی در مورد عرق بگوید حلال است، و در

مورد شراب بگوید حرام است، نسبت به این دو چیز که شبیه و نظیر همدیگر هستند دو حکم داده شده که هر کدام مخالف آن دیگری است. همین نوع تعارض منشاء اختلاف اصحاب یک مجتهد در نقل مذهب و نظریّه‌ی او نسبت به دو مسأله‌ی مزبور می‌گردد به این معنا بعضی از اصحاب مجتهد هر دو حکم را به جای خود تثبیت نموده و بین عرق و شراب فرق و تفاوت قائل شده یکی را حلال و دیگری را حرام می‌داند. بعضی دیگر نصّ مربوط به هر یک از آنها را برای آن دیگری استخراج کرده و در نتیجه برای هر کدام از عرق و شراب دو قول یکی منصوص و دیگری مستخرج نقل می‌کنند. مثلاً عرق به قول منصوص حلال و در قول مستخرج حرام و شراب در قول منصوص حرام و در قول مستخرج حلال فرض می‌شود[1] در این صورت به تفرقه و تفاوت میان قول منصوص و قول مستخرج پرداخته، گاهی قول منصوص را با ذکر مرجحی بر قول مستخرج ترجیح داده، و گاه برعکس قول مستخرج را با ذکر مرجّح بر قول منصوص ترجیح می‌دهند.

ترجیح

ترجیح: میان دو دلیل، عبارت از آن است که یکی از آنها را به وسیله یکی از جهات رجحان، نسبت به آن دیگری تقویت نمود. مذهب اصّح آن است عمل به راجح امری واجب و عمل به مرجوح امری محال است خواه آن راجح قطعی باشد یا ظنی. همانطور که سابقا شرح داده شد دو دلیل قطعی متعارض چون هر کدام منافی آن دیگری، و ثبوت هر دوی آنها مستلزم اجتماع دو نقیض خواهد بود، هیچکدام از آنها مصداقی پیدا نکرده، و تعارض و ترجیح در آنها مورد نخواهد داشت.

هرگاه دو نصّ در یک مورد وارد شد و قابل نسخ هم بودند هر کدام متاخّر[2] هستند ناسخ آن دیگری است که متقدم و زودتر وارد گردیده، خواه این دو نصّ، هر دو آیه، یا هر دو حدیث نبوی، یا یکی از آنها آیه، و دیگری حدیث باشد.

---

(۱) ذکر شراب و عرق بطور مثال و از نظر روشن مطلب است و الا هیچ مجتهدی رأی به حلال بودن شراب نداده است.

(۲) هر چند این متاخر حدیث احادی باشد زیرا دوام حکم متقدم تا موقعی است که دلیلی و لوظنی باشد با آن معارضه ننماید.

در مورد دو نص متعارض، مذهب اصّح آن است که اگر ممکن شود، عمل به هر دوی آنها بهتر از ترجیح یکی و الغای آن دیگری می‌باشد و حتی الامکان باید راه آن را بدست آورد، مثلاً حدیث: (اَیّما اُهابٍ دُبغ فَقدْ طَهُرَ) یعنی: هر پوستی که دبّاغی بشود پاک می‌گردد و حدیث: (لا تَنتَفِعوُا مِنَ المیتَة بِاُهابٍ و لاعَصَبٍ) یعنی: انتفاع نبرید از مردار نه به جلد و پوستش و نه به رگش، ظاهرا با هم تعارض دارند ولی حدیث دوم چون شامل جلد دباغی شده و جلد دباغی نشده است حمل بر جلد دباغی نشده گردیده و بدین وسیله بین دو حدیث جمع و به هر دو عمل می‌شود.

و تعارض دو دلیل نه آیه‌ی قرآن بر حدیثی مقدّم گذاشته می‌شود و نه حدیث نبوی بر آیه، چه بطوری که سابقا اشاره کردیم هر دو از یک ناحیه هستند. بعضی از علما آیه را مقدّم بر حدیث دانسته‌اند و دلیل آنها این است که معاذ قبلاً به آیات قرآن حکم می‌کرد و اگر در قرآن مدرکی به دست نمی‌آورد، آن وقت به حدیث نبوی استناد میجست، و حضرت رسول هم به این ترتیب رضایت داده است. بعضی دیگر به موجب آیه‌ی: ﴿لِتُبیِّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ اِلیهِمْ﴾[1] حدیث نبوی را بر آیه‌ی قرآن مقدّم داشته‌اند. مثال تعارض آیه و حدیث مانند اینکه در آیه‌ی: ﴿لا اَجِدُ فیما اُوحِیَ اِلیَّ محرَّماً﴾ تا برسد به آیه‌ی: ﴿اوْ لَحم خِنزیرٍ﴾[2] گوشت خوک بطور کلی حرام شده و در حدیثی که از حضرت رسول، ﷺ، درباره‌ی بحر روایت شده می‌فرماید: (هُوَ الطَّهُورُ مائهُ و الحَلُّ میتتهُ) یعنی دریا آبش مطّهر و مردارش هم حلال است. این آیه و حدیث چون هر دو شامل خوک دریایی هستند با هم تعارض دارند لکن کلمه‌ی خنزیر در آیه‌ی فوق همانطور که متبادر به ذهن است حمل بر خوک برّی شده بدین وسیله تعارض رفع و جمع بین دو دلیل به عمل آمده است.

هرگاه جمع بین دو دلیل متعارض میسّر نگردد اگر تأخر یکی از آنها به حسب تاریخ معلوم باشد، همان دلیل متأخر ناسخ دلیل متقدّم است. و اگر معلوم نباشد کدام یک متأخرند، و تاریخ آنها هم مقارن نبوده در عین حال قابل نسخ باشند، چون عمل به هر

---

(۱) سوره نحل آیه: ۴۵ مقدمه آیه و انزلنا الیک الذکر لتبین... یعنی: نازل کردیم به سوی تو قرآن تا روشن سازید برای مردم امر و نهی که به سوی آنها نازل شده.
(۲) سوره انعام آیه: ۱۴۶.

کدام از آنها مشکل است باید در صدد دلیل دیگری برآمد. و اگر نزول آنها مقارن هم باشد و قابل نسخ نبودند و ترجیح یکی از آنها برای شخص متفکّر و ناظر مشکل بود در عمل‌به هر کدام مختار و مخیّر است ولی اگر ترجیح میسّر باشد باید در صدد به دست آوردن مرجّح برآید.

جهات ترجیح

جهات ترجیح دادن بعضی از ادله نقلیّه بر بعضی دیگر هفت نوع است از این قرار:

۱ ـ ترجیح به حسب حال روایت کننده؛

۲ ـ ترجیح به حسب حال دلیلی که روایت شده است؛

۳ ـ ترجیح به حسب مدلول دلیل؛

۴ ـ ترجیح به حسب امورخارج؛

۵ ـ ترجیح به حسب اجماعات؛

۶ ـ ترجیح قیاسات بر حسب قوّت وضعف آنها؛

۷ ـ ترجیح بر حسب تعریفات شرعّیه.

ترجیح به حسب حال روایت کننده

جهات ترجیح یک دلیل بر دلیل دیگر از لحاظ اشخاصی که آن را روایت کرده‌اند اموری چند به قرار ذیل است:

۱ ـ زیادی دلائلی که یک مطلب را تأیید کند، و همچنین زیادی طرق روایت به این معنی هر کدام از دو دلیل که بیشتر مدارک دائر به تأیید آن موجود است، یا هر کدام که از طرق بیشتری روایت شده باشد، مقدّم بر دلیل دیگر است؛

۲ ـ عدّه اشخاصی که واسطه‌ی بین مجتهد و پیغمبر بوده‌اند کمتر باشد. زیرا هر چه عده‌ی ناقل کمتر باشد اطمینان به صحّت خبر بیشتر است؛

۳ ـ آشنایی روایت کننده به فقه و لغت و نحو؛

۴ ـ اتّصاف روایت کننده بورع، هوش، بیداری، معروفیت نسب و حفظ کردن اخبار؛

۵ ـ ذکر مطالبی که باعث اصل خبر شده است؛

۶ ـ شنیدن اخبار از راوی بدون حایل و حجاب؛

۷ ـ اینکه روایت کننده مرد و آزاد باشد؛

۸ ـ اینکه از اکابر صحابه بوده باشد؛

۹ ـ اینکه دارای دو اسم و اهل تدلیس نباشد؛

۱۰ ـ روایت عین الفاظ خبر، مقدّم بر روایت معنی آن است؛

۱۱ ـ روایت کسانی که خبر درباره خود آنها وارد شده باشد مقدم بر روایت دیگران است؛

۱۲ ـ ناقل از قول پیغمبر مقدم بر ناقل از فعل اوست و ناقل از فعل مقدم بر ناقل از تقریر او می‌باشد.

قسمت عمده‌ی خصائل و صفات روایت کننده‌ی خبر که در ترجیح خبر آنها تأثیر دارد به قراری است که ذکر شد. بطور کلی روایت کسانی که بیشتر دارای صفات و خصائل مزبوره باشند به روایت اشخاصی که کمتر آن صفات دارند یا اصلاً ندارند مقدم است.

جهات ترجیح دلیل از لحاظ خود خبر روایت شده

عبارت خبر هر چه فصیح‌تر باشد مقدم‌تر است. اخباری که حاکی از انجام اعمالی بیشتری است مقدم بر اخباری است که حاکی از انجام عمل کمتر باشد. مثلاً خبر دائر به اینکه عده‌ی تکبیر روز عید هفت است مقدم است بر خبر دائر به اینکه عده آن چهار می‌باشد. خبری که به لغت قریش باشد مقدم بر خبری است که به لغت قریش باشد مقدم بر خبری است که به لغت غیر قریش باشد. اخبار وارده بعد از هجرت مقدم بر اخبار قبل هجرت می‌باشد. اخبار حاکی از علوّشأن پیغمبر مقدم بر اخبار غیر آن است. اخباری که ذکر علت در آن شده باشد مقدم بر اخباری است که علت آن ذکر نشده. همچنین اخباری که علت در آن قبل از حکم ذکر شده باشد مقدم بر اخباری است که علت بعد از حکم ذکر شده باشد زیرا تقدم علت بهتر ارتباط آن را به حکم می‌رساند.

اخبار مشعر بر تهدید و تاکید مقدم بر اخبار خالی از آنها می‌باشد مثلاً خبر (اَیمّا أمِرأةٍ نَکحت نفسها بِغیر أذِنْ وَلیهّا فِنِکاحُها باطل فَنِکاحُها باطِلٌ فَنِکاحُها باطِلٌ) که ابو داود نقل کرده بر خبر (اَلایّمُ اَحَقُّ بِنفسها مِن وَلیِّها) که مسلم روایت کرده مقدم است زیرا اولی دارای تاکید می‌باشد. عام مطلق مقدم بر عام ذی سبب است، چه به احتمال اینکه عام ذی سبب مخصوص سبب است کمتر از عام مطلق تلقی می‌گردد. عام شرطی مانند من و ماء شرطیه مقدم بر نکره‌ی منفی. و عام نکره‌ی منفی مقدم بر سایر صیغه‌های عموم از قبیل معرَّف بالف لام و اضافه می‌باشد. جمع معّرف بالف لام و اضافه مقدم بر من و ماء شرطیه است. جمع معرف الف لام و من ماء شرطیه نیز مقدم بر جنس معرّف بالف لام و اضافه می‌باشد، زیرا الف لام در جنس ممکن است برای عهد باشد. عامی که تخصیص پیدا نکرده مقدم بر عامی است که تخصیص پیدا کرده باشد. همچنین عامی که کمتر تخصیص پیدا کرده، مقدم بر عامی است که بیشتر مورد تخصیص قرارگرفته باشد. اقتضا مقدم بر ایماء، و ایماء مقدم بر اشاره است. ایما و اشاره مقدم بر مفهوم موافق و مفهوم مخالف می‌باشد، و مفهوم موافق مقدم بر مفهوم مخالف است.

جهات ترجیح دلیل از نظر مدلول آن

خبری که باعث نقل از حال برائت اصلیه باشد مقدم بر خبری است که تثبیت برائت اصلیه کند. مثلاً خبر (مَنْ مَسَّ ذَکَرهُ فَلیتوضَّاء) که حکم بر گرفتن وضو و نقل از حالت اصلیّه‌ی وضو نداشتن است مقدم بر خبری است که روایت شده یک نفر از پیغمبر، ﷺ، سؤال کرد: (مَنْ مَسَّ ذَکَرَهُ هلْ عَلیه وُضوءٌ) پیغمبر، ﷺ، جواب داد: (لا اِنَّما هُوَ بِضعةٌ مِنکَ) که دایر بر نگرفتن وضو و ابقای حالت اصلیّه می‌باشد. و همچنین خبری که دایر به اثبات چیزی باشد، مقدّم بر خبری است که دایر به نفی آن باشد. خبر متضمّن بر تکلیف، مقدّم بر خبر متضمّن انشاء است. زیرا طلب تحقّق امری به جمله‌ی خبریّه قویتر از طلب به انشائیّه می‌باشد. هرگاه دو دلیل، هر دو خبر یا هر دو انشا بودند، هر کدام از آنها که دائر به منع و حظر هستند مقدّم بر آن دیگری است که دایر به ایجاب می‌باشد. زیرا حظر برای دفع مفسده، و ایجاب برای جلب مصلحت است، و البته دفع مفسده مقدّم بر جلب

مصلحت است، خبر دایر به ایجاب، مقدم بر خبر دایر به کراهت است. و خبر دایر به کراهت، مقدم بر خبر دایر به ندب است، و ندب هم بر اباحه مقدم می‌باشد. خبری که معنی آن معقول باشدمقدم بر خبری است که معنی آن معقول به نظر نرسد خبری که نفی عقوبت کند. مقدم بر خبری است که آن را اثبات نماید. خبر دائر به اثبات حکم وضعی مقدم بر خبر دائر به اثبات حکم تکلیفی است. مثلاً اگر یکی از دو خبر دلالت کند بر شرط بودن چیزی و دیگری دلالت بر نهی از عمل آن چیز کند در هر حالتی خبر اولی مقدم بر دومی است.

جهات ترجیح دلیل از لحاظ امور خارج

دلیل موافق با دلیل دیگر، مقدم بر دلیلی است که موافق با آن دلیل دیگر نباشد.[۱] دلیل موافق با حدیث مرسل، یا قول صحابی، یا اهل مدینه، یا اکثر از علما، مقدم بر دلیلی است که موافق با آنها نباشد.

هرگاه یکی از دو دلیل موافق با قول صحابی باشد، که آن صحابی به موجب نصّ شارع در موضوع مخصوصی دارای امتیاز و مزیّت شده باشد بر دلیل دیگری که موافقت با قول آن صحابی نداشته مقدم است. مثلاً حضرت رسول،ﷺ، در حدیث: (**اَفرَضُکُمْ زیْدٌ و اَعْلَمُکمْ بالحَلالِ و الحرامِ مَعاذٌ، و اقْضاکُم علیٌّ**) برای هر کدام از این اشخاص در یک موضوع معیّنی مزیّت و امتیازی قائل شده، بنابراین اگر یکی از دو دلیل در فرایض موافق قول زید، و در حلال و حرام موافق قول معاذ، و در قضاوت موافق قول علی‌بن ابی‌طالب رضوان الله علیهم باشد، بر دلیل دیگری که در مسائل مربوطه موافقت با آنها نداشته باشد مقدم است. توضیح این نکته نیز لازم است که بنا به مذهب شافعی هرگاه زید در مسأله فرایض قولی نداشت، موافقت با معاذ و اگر معاذ هم در آن مسأله قولی نداشت، موافقت با قول علی‌ابن ابی‌طالب. مُرجِّح یکی از دو دلیل مذکور خواهد بود. زیرا جمله‌ی اَفرَضکُمْ زَیدٌ، بر عموم خود ثابت، و مفاد جمله‌ی اعْلمکُمْ بالحَلالِ وَ الْحرَامِ مَعاذٌ یعنی در غیر فرایض و هکذا.

---

(۱) این قسمت در نوع اول از جهات ترجیح هم اشاره شد.

جهات ترجیح از لحاظ اجماع

اجماع چون مصون از نسخ است مقدم بر نصّ می‌باشد، خواه کتاب یا سنّت. و اجماع صحابه نیز مقدم بر اجماع طبقه‌ی بعد است. به دلیل حدیث (خیرُ القرون قرْنی ثمّ‌الّذین یَلونهُمْ). اجماع عموم امت شامل بر طبقه‌ی عوام هم مقدم بر اجماعی است که عوام مخالف آن باشد. اجماعی که با موضوع آن مخالف نشده باشد مقدم بر اجماعی است که سابقا مورد مخالفت شده باشد.

جهات ترجیح قیاسات

ترجیح قیاسی بر قیاس دیگر به واسطه قوّت و ضعف آنها می‌باشد، و جهات آن از این قرار است:

۱ ـ **قوت دلیل اصل**: یعنی در میان دو قیاس هر کدام که دلیل اصل آن قویتر باشد مقدم بر دیگری است. مثلاً قیاسی که دلالت آن از طریق منطوق باشد، بر قیاسی که دلالت آن از طریق مفهوم باشد ترجیح دارد. زیرا دلالت منطوق قویتر از دلالت مفهوم است.

۲ ـ **تجانس فرع با اصل**: به این معنی قیاسی که فرع آن از جنس اصل باشد، مقدم بر قیاسی است که فرع آن از جنس اصل نباشد. مثلاً شافعی‌ها در مورد ارش[1] جنایات، آنچه را کمتر از ارش موضحه[2] باشد، قیاس بر ارش موضحه کرده‌اند، تا بر عاقله[3] تحمیل و تعلق گیرد. و حنفی‌ها آن را قیاس بر غرامت اموال کرده‌اند، تا تحمیل بر عاقله نگردد، قیاس اول چون فرع با اصل آن یک جنس و هر دو اثر جنایت بر بدن هستند قویتر و مقدم بر قیاس دوم است که اصل و فرع آن تجانس ندارد.

۳ ـ **قوّت علّت**: یعنی قیاسی که علت آن مبنی بر دو اصل یا چند اصل باشد بر قیاسی که علت آن مبنی بر یک اصل باشد ترجیح دارد. مثلاً اگر کسی مالی را به قصد خریداری

---

(۱) ارش به معنی دیه و مالی است که بابت نقص حاصله از جنایت بدنی داده شود.

(۲) موضحه جراحت و زخمی است که تا استخوان شکافته و استخوان پیدا می‌شود.

(۳) عاقله کسانی هستند که از طرف پدر قرابت داشته و وارث باشند در موارد جنایات، دیه‌ی حاصله از جنایت هر جنایتکاری به این قبیل اقارب تعلق می‌گیرد.

در دست گرفت و نزد او از بین رفت. شافعی‌ها می‌گویند چون در دست گرفتن عین مال به منظور شخصی و بدون استحقاق بوده باید مانند مالی که از طریق غصب و عاریت در دست گرفته و از بین رفته باشد، آن را غرامت و تاوان بدهد. ولی حنفی‌ها می‌گویند در دست گرفتن آن به منظوئر تملک بوده است. قیاس اول چون علت آن مبنی بر دو اصل یکی عاریه و دیگری غصب است مقدم بر قیاس دوم است که مبنی بر قصد تملک تنها می‌باشد.

۴ ـ **ذاتی بودن علت**: به این معنی قیاس که علت آن وصف ذاتی محل باشد از قبیل مستی آوردن شراب مقدم بر قیاسی است که علت آن وصف ذاتی محل نبوده، بلکه حکم شرعی، سبب تعلق آن به محل شده باشد. مانند وصف نجاست و حلال و حرامی آن. مثلاً قیاس عرق بر شراب به جامعه‌ی این که هر دو مستی می‌آورند مقدم بر قیاسی است که به جامعه‌ی نجس بودن آنها باشد.

۵ ـ **اینکه اوصاف علت کمتر باشد**: یعنی میان دو قیاسی که هر کدام اوصاف علت آن کمتر باشد، مقدم بر قیاسی است که اوصاف علت آن بیشتر باشد چه کثرت اوصاف موجب اعتراضات و ضعیف شدن قیاس می‌گردد.

۶ ـ **اقتضای احتیاط علت**: به این معنی قیاسی که علت آن اقتضای احتیاط بیشتر داشته باشد، بر قیاسی که اقتضای احتیاط آن کمتر باشد مقدم است. مثلاً اگر گفته شود لمس زن نامحرم بدون شهوت، موجب نقض وضو می‌شود، احتیاط آن بیشتر است تا گفته شود لمس آن با شهوت موجب نقض وضو است.

۷ ـ **عام بودن اصل علت**: یعنی قیاسی که علت آن در تمام جزئیات عمومیت داشته باشد، مقدم بر قیاسی است که در تمام جزئیات عمومیت نداشته باشد. مثلاً در مورد خوراکی‌ها قیاسی که علت آن طعم و مزه باشد چون در تمام جزئیات وجود دارد، مقدم بر قیاسی است که علت آن، کیل باشد زیرا کیل در مقادیر خیلی کم موضوعی ندارد.

۸ ـ **موافقت علت با اصول شرعیه**: و همچنین موافقت با علت دیگری، به این معنی قیاسی که علت آن با چند اصل شرعی موافقت داشته باشد مقدم بر قیاسی است که علت آن با یک اصل شرعی موافق باشد. و هچنین قیاسی که علت آن با علت دیگری موفق باشد، مقدم بر قیاسی است که علت آن موافق علت دیگری نباشد.

۹ ـ قوت مسلک علت: از مسالک علت که در محل خود شرح داده شد بعضی قوی و بعض ضعیف‌تر هستند و قیاسی که علت آن به مسلک قوی ثابت شده باشد، مقدم بر قیاسی است که علت آن به مسلک ضعیف‌تر ثابت شده باشد. درجه‌ی قوت و ضعف مسالک مزبور به ترتیبی است که بیان می‌شود، و هر کدام که مقدم ذکر شده قویتر می‌باشد از این قرار:

۱ ـ اجماع قطعی؛

۲ ـ نصّ قطعی؛

۳ ـ اجماع ظنّی؛

۴ ـ نصّ ظنّی؛

۵ ـ ایماء؛

۶ ـ سبر؛

۷ ـ مناسبت؛

۸ ـ شبه؛

۹ ـ دوران.

و هکذا دوران نسبت به سایر مسالک دیگر. تقدم اجماع بر نصّ، به واسطه آن است که اجماع قابل نسخ نیست. تقدم ایماء و مناسبت بر شبه و دوران، از تعریفهایی که در مبحث مسالک برای آنها ذکر شد معلوم و محتاج به تکرار نیست. تقدم سبر بر مناسب، از این جهت است که در سبر اوصافی که صلاحیّت علیّت ندارند باطل شده. تقدم شبه بر دوران، به واسطه‌ی شباهت آن به مناسبت است. علت رجحان دوران بر بقیه‌ی مسالک نیز، از تعریفات آنها که در جای خود ذکر شده استنباط می‌گردد. قیاس المعنی هم، مقدم بر قیاس الدّلاله است. زیرا قیاس المعنی شامل بر علت مناسب است و قیاس الدّلاله همانطور که سابقا گفته شد شامل بر لازم یا اثر یا حکم علت می‌باشد.

۱۰ ـ اهمیّت وصف: وصف بر سه نوع است حقیقی، عرفی، شرعی و درجه اهمیّت آنها نیز به ترتیبی است که ذکر شد.

وصف حقیقی: آن است بدون احتیاج به چیز دیگر به تصور در آید.

وصف عرفی: آن است که تصور آن محتاج به اطلاع بر عرف باشد.

وصف شرعی: آن است که تصور آن محتاج به اطلاع بر شرع باشد. علت تقدم حقیقی بر عرفی و شرعی عدم احتیاج آن به امر خارج است. و علت تقدم عرفی بر شرعی هم آن است که اتفاق رأی در عرف بیشتر از شرع است. و در هر یک از اوصاف حقیقی، عرفی، و شرعی، وجودی آنها مقدم بر عدمی است. و همچنین بسیط آنها، مقدّم بر مرکب می‌باشد. زیرا عدمی و مرکب ضعیف‌تر از وجودی و بسیط هستند.

۱۱ ـ **علّتی که دارای مناسب ظاهری باشد**، و همچنین علّتی که اطّراد و انعکاس داشته باشد. مقدّم بر علّت مطّرد است. و علت مطرد نیز بر علت منعکس برتری دارد.

۱۲ ـ **علتی که از محل نص تجاوز کند**، مقدم بر علت قاصری است که از محل نص تجاوز ننماید. و همچنین میان علتهایی که از محل نصّ تجاوز کنند هر کدام که در اثر تجاوز از محل نص فروعات بیشتری داشته باشد. بر آن دیگری که فروعات کمتر دارد مقدم است.

جهات ترجیح از نظر حدود و تعریفات شرعیه

میان دو تعریف شرعی هر کدام که روشنتر است بر آن دیگری مقدم و همچنین تعریفی که اجزای آن بالتمام امور ذاتی هستند بر تعریفی که اجزای آن تمام یا بعضی از آن امور عرضی است تقدم دارد. تعریف به الفاظ صریح، مقدم بر تعریف به الفاظ غیر صریح از قبیل مجاز و یا مشترک است. تعریف باعم شامل افراد بیشتری است، بر تعریف باخصّ که شامل افراد کمتری می‌باشد تقدم دارد. و همینطور تعریفهایی که موافق با نقل ازشرع و یا نقل از لغت باشد، مقدم بر تعریفهای مخالف با آنها است. بطور کلی جهات و طرقی که باعث غلبه‌ی ظن و تقویت آن گردد بر جهات دیگر ترجیح و برتری دارد.

قسمت هفتم ـ اجتهاد و تقلید

اجتهاد

اجتهاد در لغت به معنی رنج و مشقت کشیدن، و در اصطلاح عبارت است از به کار بردن شخص فقیه، تمام طاقت و توانایی خود را در تحصیل ظن نسبت به حکم شرعی. منظور از فقیه در این تعریف کسی است، که با داشتن اطلاعات لازمه آماده و مهیای تحصیل ظن به حکم شرعی بوده، و پس از به دست آوردن آن حقیقت فقیه شناخته شود. در این صورت مراد از فقیه و مجتهد یکی است.

از دقت در تعریف فوق معلوم می‌گردد، فقط مطالبی مورد اجتهاد قرار می‌گیرد که دلیل قطعی نداشته، و شخص مجتهد با تحمل رنج و به کار بردن تمام توانای خود نسبت به حکم آنها تحصیل ظن نماید، از قبیل وجوب نیّت در وضو، یا وجوب قصاص در مورد قتل به وسیله آلات و ادوات سنگین‌وزن و سایر مطالب مورد اختلاف. لکن مطالبی که دلیل قطعی دارند از قبیل وجوب نمازهای پنجگانه، و حرمت عمل زنا، و سایر مسائلی که مورد اتفاق امت هستند محل اجتهاد واقع نمی‌گردد.

اجتهاد از نظر حکم چهار قسم است

واجب عینی، واجب کفایی، مندوب، و حرام.

واجب عینی: اجتهاد در مسأله ایست که از مجتهد سوال شود و بیم از بین رفتن آن مسأله در میان باشد.

واجب کفایی: اجتهاد در مسأله ایست که بیم از بین رفتن آن وجود نداشته، و مجتهد دیگری هم که بتواند حکم آن را تعیین نماید موجود باشد.

مندوب: اجتهادی است که قبل از وقت درباره مسائلی که حکم معینی ندارد به عمل آید.

حرام: اجتهادی است که در مقابل دلیل قاطعی به عمل آید.

اطلاق لفظ اجتهاد بر این قسم فقط به مناسب رنج بیهوده‌ی است که در استنباط حکم به کار رفته و الاّ عنوان اجتهاد ندارد.

شرایط مجتهد

مجتهد باید دارای شرایط ذیل باشد:

۱ ـ بحد بلوغ رسیده، و علاوه بر هوش و قریحه‌ی ذاتی، دارای ملکه‌ایی باشد که به وسیله ی آن بتواند احکام شرع را از ادلّه‌ی فقهیّه استنباط نماید.

۲ ـ نسبت به دلیل عقلی یعنی برائت اصلیّه، و طریقه‌ی تمسّک بدان، آشنایی و بصیرت کامل داشته باشد. زیرا همانطور که در محل خود شرح داده شد، استصحاب عدم اصلی مادام که دلیل شرعی تغییری در وضعیت آن نداده، حجت و مورد استناد شناخته می‌شود.

۳ ـ درجه متوسط اطلاع از مواد ذیل داشته باشد:

الف) **علوم آلی زبان عرب مانند:** لغت، صرف، نحو، معانی، بیان و امثال آنها، چه، آیات و احادیثی که مدارک احکام شرع می‌باشد تماما عربی و فهم معانی آنها منوط و موکول به داشتن اطلاع از علوم مزبور است؛

ب) **علم اصول فقه:** زیرا علم مزبور طریقه و کیفیت استنباط احکام از مدارک آنها را نشان می‌دهد، و مجتهد باید از آن مطلع باشد؛

ج) **ایات و احادیثی که مدرک احکام واقع گردد:** مقصود از اطلاع بر آیات و احادیث مزبور این است که مواقع نزول آنها را از حیث تقدم و تأخّر بداند؛

درجه متوسط اطلاع از مواد فوق عبارت از این است، به اندازه‌ی رفع احتیاج و به مقداری که جهت استنباط احکام لازم و ضرور شناخته شود، اطلاع و آگاهی داشته باشد، نه اینکه در صرف و نحو و لغت مثلاً در ردیف علمای درجه‌ی اول فنّ از قبیل اصمعی و خلیل و سیبویه قرار گیرد؛

۴ ـ **اطلاع کافی به مواقع اجماع:** زیرا اجماع هم یکی از مدارک احکام است و مجتهد باید از مواقع آن خبیر و آگاه باشد، مبادا اجتهاد او در یک مسأله مخالف و موجب خرق اجماع گردد. چه، خرق اجماع امری است حرام، و دارای هیچ گونه اعتباری نیست. در این مورد هم در حفظ داشتن تمام مواقع اجماع لازم نیست و همین قدر اطمینان حاصل گردد، که استنباط حکم مخالفتی با اجماع ندارد، کافی است.

۵ ـ همچنین اطلاع کافی دربارهٔ ناسخ و منسوخ و اسباب نزول آیات، و تشخیص احادیث متواتر از آحاد، و تمیز صحیح آن از غیر صحیح، و بصیرت به حال روایت کنندگان احادیث از حیث مقبولیّت، یا مردودیّت آنها.

معرفت به مطالب فوق از این نظر است که در موقع استنباط حکم آیهٔ ناسخ را بر آیهٔ منسوخ مقدم داشته آن را مدرک قرار دهد، و از توجّه به اسباب نزول آیات پی به اصل مقصود بدره، در اجتهاد خود خطا نکند. در مورد احادیث نیز متواتر را بر آحاد، و صحیح را بر غیر صحیح مقدم داشته، احادیثی راکه روایت کنندهٔ آن مقبولیت دارد، بر احادیثی که راوی آن مردود است مقدم بدارد. در دوره‌های اخیر ادوار اسلامی و زمان حاضر، که جهت تتبع و تحقیق در حال روایت کنندگان احادیث وسائلی در دست نیست، کسب اطلاع از کتب محدّثین درجهٔ اول، مانند امام احمد حنبل و مسلم و بخاری صاحب صحیحین کافی است. زیرا تعدیل و ترجیح این اشخاص معتبر شناخته شده است.

مراتب فوق مطالبی است که رعایت آنها در مورد مجتهد و اجتهاد لازم و ضروری است، ولی اطلاع بر علم کلام، و همچنین اطلاع بر متفرّعات فقه، و نیز وصف ذکورت، و عدالت، بر خلاف نظر بعضی‌ها، در مورد مجتهد لزومی ندارد. چه اولا ـ استنباط احکام برای اشخاصی که فقط از روی تقلید به عقاید اسلامی اعتقاد جازم داشته باشند امری ممکن و میسر است. ثانیا متفرعات فقه چون بعد از انجام اجتهاد تحقق می‌یابد رعایت آن در اجتهاد موردی ندارد ثالثا ـ استعداد طبقهٔ نِسوان جای انکار نبود ممکن است بعضی از آنها دارای قوّهٔ اجتهاد هم باشند، رابعا ـ کسانی هم که فاقد عدالت‌اند ممکن است قوّهٔ اجتهاد داشته باشند، مثلاً اشخاص فاسق در صورت داشتن قوّهٔ اجتهاد، به اجتهاد خود عمل می‌کنند، هر چند قول آنها برای دیگران ارزش و اعتبار نداشته باشد.

عدم لزوم رعایت عدالت در مورد مجتهد مطلق است، لکن در مورد مجتهد فتوی وجود عدالت شرط است. چه مفتی برای دیگران فتوی می‌دهد، و اگر متّصف به عدالت نباشد، قول او در نزد مردم اعتباری ندارد.

مجتهد در موقع اجتهاد، باید دقت و تفّحص لازم به عمل آورد که دلیل و مدرک حکم او معارضی از قبیل مخصِّص، یا مقیّد، تا ناسخ، یا قرینه‌ی صارفه‌ی که لفظ را از معنای ظاهری آن منصرف سازد، نداشته باشد. چه ممکن است بعد از استنباط حکم، به وجود چنین معارضی برخورد کرده و به استنباطی که شده خلل وارد آید.

آنچه ذکر شد مربوط به مجتهد مطلق است. مجتهد مطلق کسی را گویند که در تمام ابواب فقه فتوی دهد. بعد از او مجتهد مذهب است، و آن عبارت از مجتهدی است که بر قواعد مذهب امام و پیشوای خود احاطه و اطلاع داشته احکام را از نصوص و تصریحاتی که پیشوای مزبور در مسائل فقه اظهار داشته است، استنباط و استخراج نماید. در این صورت همانطور که مجتهد مطلق نباید بر خلاف نصّ اجتهاد نماید. مجتهد مذهب نیز نباید از نصّ پیشوا عدول کند. بعد از او مجتهد فتوی است، و آن مجتهدی را گویند که در مذهب پیشوای خود متبحر بوده، بتواند از دو قول او یکی را بر دیگری ترجیح دهد، و این در موردی است که از طرف خود پیشوای مذهب به نحوی از انحاء نسبت به اولویّت یکی از دو قول اشاره‌ی نشده باشد.

تجزیه‌ی اجتهاد

تجزیه اجتهاد: عبارت از آن است که مجتهد فقط در مسائل مخصوص مانند فرایض، و تقسیم ارث، مثلاً، قوّه‌ی اجتهاد داشته ولی در سایر مسائل قوّه‌ی آن را نداشته باشد. این قسم اجتهاد مورد اختلاف علما واقع شده، بعضی آن را جایز دانسته، و بعضی مخالف جواز آن هستند. دلیل مخالفین این است، شاید در میان آن قسمتهایی که این نوع مجتهد قوه اجتهاد ندارد، دلیل معارضی یافت شود که به اجتهاد او در این مسأله خلل وارد آورد ولی مجتهدی که در تمام مسائل قوّه‌ی اجتهاد دارد، از همچو احتمال و

تصوّری مصون و مأمون است. طرفداران تجزیه هم می‌گویند: چون فرض این است، که مجتهد در یک قسمت از مسائل باید به تمام ادلّه‌ی مربوط به مسأله‌ی مورد اجتهاد آگاه و بصیر باشد، لذا احتمال فوق بسیار دور و بلکه مردود است.

اجتهاد در زمان پیغمبر، ﷺ،

موضوع دیگر جواز و وقوع اجتهاد برای خود پیغمبر است، بعضی برآنند، در صورتی که پیغمبر مهبط وحی است خود قادر به تحصیل یقین بوده احتیاجی به اجتهاد ندارد. بعضی دیگر می‌گویند، چون آمدن وحی به اختیار خود او نیست، اجتهاد او جایز و صورت وقوع نیز پیدا کرده است. و از دلایلی که در این مورد اقامه شده، یکی آیه‌ی: ﴿ماکانَ لِنبیٍّ ان یکُونَ لَهُ اَسری حَتّی یُثخِنَ فی الارْضِ﴾ [1] و دیگری آیه‌ی: ﴿عَفَا اللّه عنکَ لِمَ اَذِنتَ لَهُم﴾ [2] می‌باشد که پیغمبر اکرم، ﷺ، در آیه‌ی اول نسبت به باقی گذاردن اسرای بدر، و گرفتن فدیه از آنها، و در آیه دوم، نسبت به مأذون داشتن منافقین در تخلّف از غزوه تبوک، مورد عتاب الهی قرار گرفته، و از آنجا که امور ناشی از وحی موجب عتاب نخواهد بود، پس این عتابها به واسطه اجتهاد بوده است. بعضی هم گفته‌اند اجتهاد پیغمبر در امور جنگ و تدابیر آن جایز، و صورت وقوع هم پیدا کرده، و در غیر آن جایز نیست. و این قول، جمع بین دو نظریه‌ی اول است که به این وسیله رفع اختلاف طرفین می‌شود.

و نیز در اینکه اجتهاد مردم و افراد دیگری غیر از پیغمبر، در زمان حضرت رسول، ﷺ، جایز است یا خیر؟ اختلافات زیادی شده. چون شرح و بسط آنها در اینجا ضرورتی ندارد به ذکر این نکته اکتفا می‌شود که اصحّ آن است اجتهاد مردم در زمان پیغمبر جایز و واقع هم گردیده. زیرا بنا به روایت صحیحین: مسلم و بخاری حضرت رسول، ﷺ، راجع به طایفه‌ی بنی قریظه‌ی یهود، رأی و نظریّه‌ی سعدابن معاذ خواست و او هم اظهار نظریّه کرد که مورد موافقت و تأیید پیغمبر اکرم، ﷺ، واقع گردید.

---

(۱) سوره انفال آیه: ۶۸ یعنی شایسته هیچ پیغمبری نیست که اسیرانی داشته و با گرفتن فدیه آن‌ها را رها کند تا آنگاه کشت و کشتار زیادی در زمین بکند.

(۲) سوره توبه آیه: ۴۵ یعنی خدا در گذرد از شما چرا کسانی که خواستند از غزوه تبوک تخلف کنند آن‌ها را اجازه دادند؟.

مصیب و مخطیء

مجتهد در اجتهاد خود اگر راه صواب پیمود و حکم واقعی را درک کرد، او را مصیب، و اگر را خطا رفت و به پیدا کردن حکم موفق نگرید، او را مخطیء می‌نامند.

هرگاه دو مجتهد در امور عقلی که دارای واقعیّت محفوظی هستند، مانند حدوث عالم، و وجود باری، و امثال آنها دو اجتهاد مختلف کردند، بطور قطع یک از آنها مُصیب و دیگر مخطیء می‌باشد. و آنکه راه خطا رفته چون حقیقت معین و محفوظی را درک نکرده گناهکار محسوب می‌گردد و اگر منکر یکی از اصول مسلّمه‌ی اسلامیّت هم شده باشد کافر شناخته می‌شود.

و همچنین هرگاه دو نفر مجتهد در امور نقلی که دلیل قاطعی از قبیل نصّ و اجماع داشته باشد، دو اجتهاد مختلف کنند، در این مورد نیز قطعا یکی از آنها مصیب، و دیگری مخطی، و آنکه راه خطا رفته، اگر منکر ضروریّات دین مانند نماز و روزه زکات و حج و امثال آنها باشد، گناهکار و کافر محسوب، و اگر منکر امور نظری دین مانند حجت بودن اجماع، و امثال آن گردد، فقط گناهکار شمرده می‌شود.

و اگر دو مجتهد در امور نقلی که دلیل قاطع نداشته باشد دو اجتهاد مختلف کنند، بعضی‌ها می‌گویند: در این مورد نیز فقط یکی از آنها مصیب و دیگری مخطی است. و بعضی دیگر گفته‌اند هر دو مصیب هستند، دسته اولی را مخطّئه و دسته دومی را مصوِّبه می‌نامند. میان همه‌ی این دو دسته نیز اختلافات زیادی شده. یک قسمت از مصوبه‌ها گفته‌اند مطلبی که دلیل قاطع نداشته باشد، از طرف خداوند حکمی جهت آن تعیین نشده ظن و گمان غالب مجتهد هر چه شد حکم خداوند همان است. بعضی دیگر از آنها برآنند از طرف خداوند حکم آن تعیین شده، ولی مجتهد مکلف نیست حتما آن را پیدا کند، تکلیف او فقط سعی و اجتهاد در پیداکردن است، اگر اجتهادکرد و باز خطا رفت، او به تکلیف خود عمل کرده و مصیب محسوب است. اما مخطّئه‌ها در وجود حکم معیّن اتفاق رای دارند و اختلاف آنها سر دلیل حکم است. عده‌ی گفته‌اند برای این حکم که خدا معین کرده دلیلی وجود ندارد، هرگاه مجتهد بطور تصادف و اتفاق آن را پیدا کرد،

دارای دو اجر، و اگر پیدا نکرد دارای یک اجر است. بعضی هم گفته‌اند جهت حکم مزبور دلیلی هست و در قطعی یا ظنی بودن آن اختلاف کرده‌اند. این بود مجملی از اختلافات فِرَقْ در باب مصیب و مخطیء ولی مذهب مختار این است، در امور نقلی که دلیل قاطع ندارد، خداوند حکم را تعیین وطلب آن را نیز واجب کرده، و دلیلی جهت آن قرار داده، هر کس بدان اصابت کرد، دو اجر می‌برد یکی بابت اجتهاد، دیگری بابت پیدا کردن حکم، و هر کس خطا رفت فقط بابت اجتهاد و سعی و کوششی که کرده است یک اجر می‌برد. حکم در مسائل اجتهادی مادام که مخالف با دلیل قاطعی نباشد نقض آن جایز نیست، چه، اگر قابل نقض باشد همان نقض نیز در اثر اجتهاد دیگر نقض شده، و همینطور تسلسل پیدا کرده فائده و مصلحتی که در نصب حاکم جهت رفع خصومات و قطع دعاوی در نظر گرفته شده است از بین خواهد رفت. ولی هرگاه حکم اجتهادی با دلیل قاطعی از قبیل نصّ یا اجماع یا قیاس جلی مخالف باشد، البته قابل نقض خواهد بود. و همینطور اگر حاکم بر خلاف اجتهاد خود، یا بر خلاف نص پیشوای مذهب خود (بدون تقلید مذهب پیشوای دیگری) حکمی کرد، حکم او نقض خواهد شد.

اگر مجتهدی پس از دادن فتوی در یک مسأله، اجتهاد او تغییر کند باید مراتب را به مستفتی اطلاع دهد، تا از عمل به فتوای مزبور خودداری کند، ولی اگر مستفتی قبلاً بدان عمل کرده باشد عمل او نقض نخواهد شد.

تفویض

تفویض در اصطلاح اصول عبارت از آن است که از طرف خداوند به وسیله‌ی الهام، یا به وسیله‌ی وحی به پیغمبر، یا از طرف پیغمبر شفاها به مجتهدی گفته شود: هر طور که بخواهید در قضایا حکم کنید حق و صواب است. این گفته در نزد بعضی از علما مدرک شرعی شناخته شده و عمل بدان جایز است، و در نزد بعضی مطلقا جایز نیست. بعضی هم برآنند در مورد پیغمبر،ﷺ، جایز و در مورد دیگران صحیح نیست. مذهب مختار این است تفویض به معنی فوق امری جایز. ولی صورت وقوع پیدا نکرده است.

تقلید

تقلید در اصطلاح عبارت از قبول کردن و پیروی نمودن از رأی دیگری بدون اطلاع بر دلیل آن.

برای اشخاصی که مجتهد مطلق نیستند خواه عوام باشند، یا غیر عوام، در مسائلی که غیر از عقاید دینی است، تقلید از مجتهد امری لازم و ضرور می‌باشد، و دلیلی که بر وجوب آن اقامه شده آیه: ﴿فَاسْئَلوُا اهْلَ الذِّکر إِن کنتُم لا تَعلموُنَ﴾[1] است.

بعضی گفته‌اند تقلید در مواردی واجب است، که صحّت اجتهاد مجتهد روشن و آشکار شده باشد، تا مقلّد از پیروی در مسائلی که ممکن است مجتهد خطا کند، ایمن گردد.

بعضی دیگر گفته‌اند: تقلید جهت عوام لازم لکن برای اشخاص عالم و کسانی که صلاحیّت استنباط حکم از دلیل دارند جایز نیست. و این گفته ارزش چندانی ندارد زیرا اگر مقصود اشخاصی است که صلاحیّت تام و تمام استنباط حکم دارند، همان مجتهد مطلق است که در عدم جواز تقلید او حرفی نیست. و اگر مقصود کسانی باشد که صلاحیت نیمه و ناتمامی داشته باشند، ناچار از پیروی مجتهد مطلق هستند.

بر کسانی که دارای صفات و مقام اجتهاد هستند، و همچنین بر اشخاصی که عملاً می‌توانند استنباط حکم از دلیل کنند، تقلید دیگران غیر جایز و حرام است. زیرا اجتهاد اصل و تقلید بدل آن است، در جایی که دسترس به اصل باشد، رجوع به بدل موردی ندارد. مانند مسأله‌ی وضو و تیمم که به قول معروف، جایی که وضو باشد تیمم باطل است. بعضی‌ها بر خلاف این نظریه هستند، ولی صحیح همان مذهب اولی است که بیان شد.

هرگاه مجتهد در یک مسأله حکمی دارد و دلیل آن را اظهار ننمود و بعد تکرار همان مسأله صورت وقوع یافت، واجب است در این مورد تجدید نظر کند. زیرا دلیل اجتهاد اول چون ذکر نشده محل اعتماد نیست. اما اگر در اجتهاد اول ذکر دلیل کرده باشد، تجدید نظرلزومی ندارد، طبق همان حکم اول عمل می‌شود.

---

(۱) سوره نحل آیه: ۴۴.

همچنین اگر شخص عوامی در یک موضوع استفتاء کرد، و بعد همان موضوع برای او تکرار شد باید مجددا استفتاء کند، چه ممکن است مجتهدی که فتوی داده به واسطه‌ی اطلاع بر دلیل دیگر مخالف فتوای اولی خود شده باشد.

هرگاه دو مجتهد وجود داشت که در واقع یکی از آنها فاضل، و دیگری مفضول بود، مذهب مختار آن است تقلید مجتهد مفضول برای مقلدی که او را غیر مفضول بداند جایز است، خواه اینکه او را برتر از مجتهد فاضل تصور کند، و خواه در ردیف او، و در این صورت تحقیق در ارجحیّت او لزومی ندارد. بعضی هم گفته‌اند تقلید مجتهد مفضول مطلقا جایز است، چه اعتقاد به فضل او داشته باشد یا نداشت باشد. بعضی دیگر برآنند تقلید همچو شخصی صحیح نیست، و باید اطمینان به فضل او حاصل گردد. زیرا قول مجتهد برای مقلّد به منزله دلیل برای مجتهد است، همانطور مجتهد باید در تفحّص دلیل راجح باشد، مقلّد هم باید در جستجوی مجتهد فاضل باشد.

مختار این است مجتهدی که از لحاظ علمی راجح باشد، بر مجتهدی که از نظر ورع و تقوی راجح است، برتری دارد. زیرا در اجتهاد مسائل علمی مؤثر است، نه ورع و تقوی.

بنا به گفته‌ی امام شافعی که فرموده است: (اَلمَذاهِبُ لاتموتُ بِموتِ اربابها) تقلید مجتهدی که در قید حیات نیست جایز می‌باشد. و بعضی خلاف این عقیده را دارند.

مفتی و آداب فتوی

بنا به مذهب مختار کسی که به واسطه‌ی اشتهار به علم و عدالت، اهلیّت فتوی داشته باشد، یا به واسطه‌ی انتصاب به مقام افتاء ظّن اهمیّت درباره‌ی او برود، و مردم هم برای فتوی به او مراجعه کنند، می‌توان در مسائل شرع از او استفتاء نمود.

شخص عوامی که در یک مسأله از مجتهد استفتاء کرده باشد، حق دارد مأخذ فتوی را از مفتی استعلام نموده، و مفتی هم بهتر و شایسته‌تر آن است، مأخذ فتوای خود را از نظر ارشاد و اطمینان خاطر او بیان نماید.

مجتهد فتوی، یعنی کسی که خود تقلید دیگری کرده، و در عین حال قدرت و توانای ترجیح یکی از دو قول پیشوای مذهب خود را دارد، می‌تواند از روی مذهب پیشوای

مزبور فتوی بدهد. بعضی گفته‌اند: چنین شخصی چون نه مقام مجتهد مطلق دارد، و نه منزلت مجتهد مذهب، نمی‌تواند فتوی دهد. بعضی دیگر برآنند فقط در موقعی که مجتهد وجود نداشته باشد، از نظر ضرورت می‌تواند فتوی دهد. عده‌ی دیگر برآنند مقلّد هر چند توانایی ترجیح هم نداشته باشد، می‌تواند به مذهب پیشوای خود فتوی دهد. زیرا او از خود اجتهادی نکرده، و جز نقل فتوای پیشوای خود علمی انجام نمی‌دهد. آنچه در ادوار اخیر معمول و متداول است همین طریقه می‌باشد.

خلوّ زمان از مجتهد

موضوع دیگری که مورد اختلاف واقع گردیده امکان و وقوع خالی بودن دوره زمانی از وجود مجتهد است. بعضی برآنند این ترتیب امری ممکن و وقوع آن حتمی و محقّق است، و دلیلی که در این باب اقامه شده حدیث: (**اِنَّ اللّٰه لا یَقبضُ العِلمَ انتزاعاً ینتزعهُ مِنَ العِبادِ، و لکِن یَقبِضُ العِلمَ بِقَبضِ العلماء حتّی اذا لَم یَبقَ عالِمٌ، اِتّخَذ النّاسُ رُؤوساً جُهّالاً، فَسئلوهم، فَأفتوهم بِغیرِ علمٍ، فَضّلوا، وَ اضلّوا**) که در صحیح مسلم و بخاری روایت شده، و این خود دلیل خالی ماندن دوره زمانی از وجود مجتهد است. طرفداران این نظریّه، امام غزالی، و قفّال مروزی، و امام رافعی را که اظهار داشته‌اند «مجتهد در زمان آنها وجود ندارد» جزء دسته‌ی خود شمرده و به این گفته‌ی آنها نیز استدلال کرده‌اند.

جماعت دیگری مانند حنبلی‌ها و یک قسمت از شافعی‌ها برآنند، خالی بودن دوره زمانی از وجود مجتهد، هر چند جواز و امکان داشه باشد تا ظهور علائم قیامت، صورت وقوع پیدا نمی‌کند، به دلیل اینکه اولا قضاوت در قضایا و حوادث جدید و بی سابقه‌ی که در زمانهای بعد پیش خواهد آمد، بدون وجود مجتهد امکان‌پذیر نیست. ثانیا حدیث: (**لا تَزالُ طائفةٌ مِن امّتی ظاهِرین عَلَی الحَقِ حَتّی یأتیَ اَمرُاللّٰهِ**) که در صحیح مسلم روایت شده دالّ بر وجود مجتهد در دوره‌های قبل از ظهور علائم قیامت است. زیرا قسمت مقدم همین حدیث به عبارت: (**مَن یُرِداللّٰه به خَیراً یُفقِّههُ فِی الدّین**) شروع می‌شود، در این صورت مراد از «طائفه‌ی از امت» همان فقها و مجتهدین خواهند بود.

این جماعت می‌گویند: مقصود غزالی و قفال از اظهاری که کرده‌اند، مجتهدی بوده که عهده‌دار امر قضاوت باشد، و چون علما از تقلّد امور قضاوت اجتناب می‌نموده‌اند، همچو مجتهدی در زمان آنها وجود نداشته است. به علاوه قفّال و قاضی حسین و جمع دیگری از مجتهدین صریحا اظهار داشته‌اند: (لَسنا مقلّدین لِلشّافعِی بَل وافَقَ رَأیُنا رأیَهُ)[1] علامه ابن حجر هیتمی مکی در باب قضا از کتاب معروف تحفة المحتاج، بعد از آنکه مراتب بالا را بطور مفصّل شرح داده چنین می‌نویسد: «اجتهاد مطلق متوقف بر پایه‌گذاری قواعدی چند اصولی و حدیثی می‌باشد، که استنباط احکام و تفریع مسائل روی آنها قرار گرفته، و همین پایه‌گذاری است که نیل به مرتبه‌ی اجتهاد مطلق را جهت بعضی از مردم مشکل ساخته». در هر حال با دقت در اظهارات و استدلالاتی که در این باب شده، روی هم رفته نمی‌توان گفت، اجتهاد در زمانهای بعد منع و موقوف گردیده است. و آنچه به نظر می‌رسد مقصود از ختم اجتهاد که بعضی‌ها بدان اشاره کرده‌اند این است، طریقه‌های اجتهاد، از قبیل قواعد و مقررات اصولی، و انواع استدلالات، آنچه به فکر ائمه و پیشوان مذهب رسیده است، پیش بینی و مدوّن گردیده اضافه بر آن، چیزی فعلاً متصور نیست. والاّ اجتهاد از روی قواعد و اصول مذکور، در دوره‌های قبل از وقوع اشراط السّاعه، مانع ومحظوری ندارد، علما و دانشمدانی که در هر عصر واجد شرایط لازمه باشند، می‌توانند احکام شرعی هر نوع قضایا و حوادث جدید و بی سابقه‌ی زمان خود را، از ادلّه و مدارک استخراج و تعیین نمایند. شاید منظور شیخ ابن حجر از پایه گذاری قواعد اصولی نیز همین نکته باشد.

شخص مقلد باید در میان مذاهب مجتهدین، مذهب معیّنی را که راجح‌تر یا اقلاً در ردیف مذهب سایر مجتهدین می‌داند، اختیار و بدان التزام نماید، و اگر مذهب مساوی با سایر مذهبها اختیار کرد، بهتر این است سعی کند در نزد خود رجحانی جهت آن قائل گردد. و نیز می‌تواند در مسائلی که هنوز بدان عمل نکرده است، از مذهب مزبور خارج شده، تقلید مجتهد دیگری نماید. مشروط به اینکه تمام شرایط و اداب مربوط به همان

(۱) صاحب کتاب فواتح الرحموت نیز در این مورد شرحی نوشته که خلاصه‌ی آن بدین قرار است: و بعض من الناس قالوا اختتم الاجتهاد المطلق بالائمة الاربعة، حتی اوجبوا تقلید واحد من هو لاء علی الامّة، و هذا هوسٌ من هوساتهم لم یأتوا بدلیل، و لایُعبَاءُ بکلامهم.

مسأله را بر طبق مذهبی که آن را تقلید کرده، رعایت و عمل نموده، جنبه‌ی تتبّع ترخّص در مذهب پیدا نکند.

تتبع ترخص در مذهب عبارت از آن است که شخص تحقیق و تفحص کند، در میان هر مذهبی هر مسأله که آسانتر و سهل‌تر است آن را چسبیده تقلید نماید. این ترتیب چون موجب انحلال ربقه‌ی تکلیف و تبعیت از هوای نفس خواهد شد امری ممنوع و غیر قابل قبول است.

بعضی از مؤلّفین اصول فقه به مناسبتی چند، از جمله بحث در جواز و عدم جواز تقلید در عقاید دینی، مختصری از علم کلام را نیز در خاتمه‌ی کتابهای خود ذکر کرده‌اند. از آنجا که کلام علمی است جداگانه، و بحث در آن دامنه‌ی وسیعی دارد، به علاوه همانطور که سابقا اشاره شد، اطلاع بر قوانین علم کلام از شرایط اجتهاد شناخته نشده. لذا در این قسمت از تبعیت مؤلفین سلف خودداری، و کتاب را به همین جا ختم کرده، خداوند تبارک و تعالی را سپاس بی پایان می‌گویم که مرا به انجام این خدمت ناچیز موفق فرمود. فشکرا لَه، ثُمَّ شکراً لَهُ.

تهران هشتم بهمن ماه ۱۳۳۱.

العبد ابو الوفاء المعتمدی الکردستانی غفرله.

فهرست مطالب